

اللغة والمجاز

بين التوحيد ووحدة الوجود

عبد الوهاب المسيرى

دار الشروق

اللغة والمجاز

بين التوحيد ووحدة الوجود

الطبعة الأولى
١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م
الطبعة الثانية
١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

دار الشروق ©
٨ شارع سيبويه المصرى
مدينة نصر - القاهرة - مصر
تليفون: ٤٠٢٣٣٩٩
فاكس: ٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)
email: dar@shorouk.com
www.shorouk.com

عبد الوهاب المسيرى

اللغة والمجاز

بين التوحيد ووحدة الوجود

دار الشروق

مقدمة

تتناول هذه الدراسة موضوعًا جديداً بعض الشيء، وهو علاقة اللغة والمجاز برؤية الإنسان للكون وتصوره لعلاقة الخالق بالمخلوق، أي أننا نربط بين عدة مجالات من النشاط الإنساني (الدراسات اللغوية - الدراسات الدينية - الدراسات النفسية). ونحن نذهب إلى أن ثمة نموذجًا معرفيًا كامنًا وراء كل قول أو ظاهرة إنسانية. هذا النموذج هو مصدر الوحدة وراء التنوع، وهو الذي يربط بين كل التفاصيل، فتكتسب معنى ودلالة وتصبح جزءاً من كل، وليس مجرد معلومة جديدة أو طرفة فريدة. والنموذج هو تجلٍ متعين لرؤية الإنسان للكون، التي تدور حول محاور ثلاثة: الإله - الإنسان - الطبيعة، وهي محاور مترابطة تمام الارتباط، فهي مجرد ثلاثة أوجه لنفس الظاهرة. وإدراكنا هذا الترابط هو ما يجعلنا نرى أن الانتقال من اللغوي (الصور المجازية - وعلاقة الدالّ بالمدلول) إلى الديني (رؤية الإله) إلى النفسي (مضمون الإدراك)، أمر متسق والمنهج الذي اتبعناه، أي التحليل من خلال النماذج المعرفية.

وحتى أوضح هذه الفكرة سأضرب مثلا: تذهب الرؤية التوحيدية إلى أن الله رحيم مفارق، منفصل عن هذا العالم، متصل به. خلقه، ولكن لم يهجره، بل يرعاه ويمنحه الهدف والغاية والغرض. من يؤمن بمثل هذه الرؤية يؤمن أيضًا بوجود عدل في الأرض، وأن العالم له معنى، وتحكمه قوانين وسنن. وينعكس هذا على الموقف من اللغة، إذ إن مثل هذا الإنسان سيرى أن اللغة هي الأخرى تشكل نظامًا تحكمه قوانين ثابتة، ولذا يمكن التواصل من خلالها. كما سيتجلى هذا الموقف في

الصور المجازية الإدراكية. فالصور المجازية الآلية لا يمكن أن تعبِّر عن الرؤية التوحيدية، لأنها تفترض أن الكون مثل الآلة التي تدور بلا هدف ولا غاية. والصور المجازية العضوية (العالم كنبات أو حيوان) تصبح هي الأخرى مستحيلة، لأنها ترى العالم باعتباره كُلاً متماسكًا مُصمَتًا لا تتخلله مسافات أو ثغرات، فهو مكتفٍ بذاته ومرجعية ذاته.

وتذهب الرؤية الحلولية للإله إلى أنه يحلُّ في مخلوقاته، ويلتصق بها، ويتوحد معها، إلى أن يصبح مثلها خاضعًا لقوانين الطبيعة/ المادة (أي أن «الإله قد مات» حسب تعبير نيتشه). هذا يعني أن العدل لا يمكن أن يوجد في الأرض، بل ستسود رؤية داروينية تذهب إلى أن أي مفاهيم أخلاقية إن هي إلا مؤامرة الضعفاء على الأقوياء، وأنه لا يوجد قانون في الأرض وإنما يوجد صراع. فالإنسان ذئب لأخيه الإنسان، والقيمة الأسمى هي البقاء، وآلية حسم الصراع هي القوة. واللغة بالتالي تصبح تعبيراً عن موازين القوى لا أداةً للتواصل، ودلالة الكلمات يفرضها القوي في عالم لا معنى له ولا غاية، تسيطر عليه في الوقت نفسه القوانين الطبيعية الحتمية. كما أن الصور المجازية والعضوية الإدراكية مناسبة تمامًا للتعبير عن رؤية للكون تراه باعتباره خاضعًا تمامًا لقوانين الطبيعة المضطردة، لا تتخلله مسافات أو ثغرات.

ثمة ترابط إذًا بين اللغوي والديني والنفسي، بل ثمة ترابط بين كل مجالات النشاط الإنساني، وقد حان الوقت أن ندرك هذا الترابط وأن ندرس الظواهر التي من حولنا في ترابطها وتشابكها وتركيبيتها، وألا نسقط في التفسيرات الأحادية («الواقع إن هو إلا كذا» - «العنصر الاقتصادي هو العامل الأساسي» - «غرائز الإنسان، وبخاصة الرغبة الجنسية، هي محركه الأساسي» . . . إلخ)، وألا نتصور أنه يمكن دراسة النشاط الاقتصادي بمعزل عن النشاط الديني أو الجمالي أو الأخلاقي أو النفسي.

والاتجاه نحو تفتيت الظواهر الإنسانية لدراستها، أمر منتشر في بعض الأوساط

الأكاديمية التي تتزيًّا بلباس العلمية والموضوعية، وباسمهما تدعو إلى عدم الخلط بين المجالات المختلفة للنشاط الإنساني، وعدم الالتفات إلى مفاهيم «ميتافيزيقية» أو ثوابت إنسانية مثل الطبيعة البشرية أو القيم الإنسانية. فالعلم - حسب تصور هؤلاء - منفصل عن القيمة (بالإنجليزية: فاليوفري value-free)، أي أنه في واقع الأمر منفصل عن الإنسان (إذ لا توجد قيمة في عالم الطبيعة/ المادة، فالقيمة المتجاوزة لقوانين الطبيعة/ المادة أمر مقصور على الإنسان، فما يحكم الكائنات الأخرى برنامج چيني وراثي حتمي، يتحكم فيها ولا تتحكم هي فيه). وانطلاقًا من هذا الموقف، يذهب هؤلاء إلى أنه حينما نتعامل مع ظاهرة اقتصادية يجب استخدام معايير اقتصادية وحسب، وحينما نتعامل مع ظاهرة سياسية يجب استخدام معايير سياسية، وحينما نتعامل مع الأعمال الفنية يجب استخدام معايير جمالية، كما يجب استبعاد أية معايير أخلاقية أو إنسانية عامة، لأن في هذا سقوطًا في الذاتية! وفصل النشاطات الإنسانية عن المعايير الأخلاقية والإنسانية يؤدي إلى ضمور المرجعية الإنسانية ثم اختفائها. وبذا تصبح العلوم الإنسانية غير إنسانية، أشبه بالعلوم الطبيعية، وهذا ما يسمونه «وَحْدة العلوم» (أو واحدية العلوم).

ونحن نذهب إلى أن مثل هذه الرؤية معادية للإنسان، بل معادية للعلم. فمهمة العلم ليست توليد القيم ولا فرض القيود علينا، وإنما تفسير العالم لنا. وهذه الرؤية عاجزة تمامًا عن تفسير الظواهر الإنسانية، فهي لا ترى فارقًا بين الإنسان والطبيعة/ المادة، بل تراه جزءًا لا يتجزأ منها، خاضعًا لقوانينها، مذعنًا لحتمياتها. كما أننا نذهب إلى أن ثمة فارقًا جوهريًا بين الإنساني والطبيعي، وأنه لا يمكن تجزئة النشاط الإنساني وتفتيته وتشريح كل مجال بمعزل عن المجالات الأخرى (كما نفعل في العلوم الطبيعية).

وانطلاقًا من هذه الرؤية الكلية للنشاط الإنساني كتبنا هذه الدراسة التي تنقسم إلى بابين: الباب الأول: يتناول الصور المجازية باعتبارها تعبيرًا متعينًا عن رؤية الإنسان للكون (ومن هنا نسميها «الصور المجازية الإدراكية»). ونحاول في هذا

الباب تحليل الصور المجازية في عدة مجالات حتى نصل إلى رؤية الكون الكامنة وراءها. فيحاول الفصل الأول تعريف الصورة المجازية، ومنهج التحليل من خلال الصور المجازية. أما الفصل الثاني: فيتناول ما تتصوره الصورتين المجازيتين الأساسيتين في الحضارة الغربية الحديثة: الصورة الآلية والصورة العضوية، ونبين كيف أنهما يعبِّران عن رؤيتين للكون قد تبدوان مختلفتين، بل متعارضتين، ولكنهما في واقع الأمر متشابهتان إلى حدٍّ كبير، إلا من بعض التفاصيل الهامشية. أما الفصل الثالث: فيتناول الجسد كصورة مجازية أساسية تفرعت عن الصورة العضوية. ويحاول الفصل الرابع: أن يتناول الجنس كصورة مجازية، وما نسميه نهاية المادية. أما الفصلان الأخيران (الخامس والسادس) فيحاولان تطبيق منهج تحليل الصورة المجازية كمدخل لفهم النموذج الكامن المهيمن على العقل الصهيوني، سواء في علاقته بذاته أم في علاقته مع الآخر.

أما الباب الثاني: من الكتاب فيتعامل مع موضوع أكثر تجريدًا، وهو علاقة رؤية الكون باللغة، وإشكالية علاقة الدالِّ (المصطلح - الإشارة - الاسم) بالمدلول (المفهوم - المشار إليه - المسمى). فيحاول الفصل الأول من هذا الباب أن يُعرِّف هذه الإشكالية وكيف أصبحت قضية فلسفية أساسية، رغم أنها قضية لغوية مجردة، وكيف أن الرؤية اللغوية التي تذهب إلى أن ثمة علاقة اتصال وانفصال بين الدالِّ والمدلول، عادةً ما تستند إلى الرؤية التوحيدية التي تذهب إلى أن الإله مركز الكون، مفارق له ولكنه يرعاه، فهو في علاقة اتصال بالعالم وانفصال عنه، وأن ثمة مسافة تفصل بين الخالق والمخلوق. أما الرؤية التي ترى أن ثمة اندماجًا كاملاً بين الدال والمدلول أو انفصالاً كاملاً بينهما، فإنها تستند إلى الرؤية الحلولية التي ترى أن الإله قد حل تمامًا في مخلوقاته، فألغيت المسافة بينهما وأصبح الخالق والكون جوهرًا واحدًا. ويتناول الفصل الثاني من الباب الثاني نوعين من الخطاب واللغة: اللغة المجازية متعددة المستويات والأبعاد، في مقابل اللغة الأيقونية والحرفية، واحدية المستوى والبُعد. ومرة أخرى يبين هذا الفصل أن اللغة المجازية تعبر عن الرؤية التوحيدية للإله باعتباره منفصلاً عن الكون متصلاً به في آن، أما اللغة الأيقونية والحرفية فهي

نتاج اعتقاد تجسُّد الإله في العالم وحلوله فيه وتوحده معه. والفصل الثالث تطبيق لبعض الأطروحات النظرية التي وردت في الفصلين الأول والثاني، إذ نحاول في هذا الفصل أن نبين أن ثمة فارقًا بين الأصولية (التي تصدر عن الرؤية التوحيدية والإيمان بإله مفارق رحيم) والحرفية (التي ترى الإله متجسداً في النص المقدَّس وفي المفسِّر صاحب القول الفصل، الذي يكتشف التطابق التام بين النص المقدَّس والواقع التاريخي العلمي). كما يحاول الفصل الثالث تكشف هذه الإشكالية من خلال دراسة بعض الحركات الحرفية في المسيحية واليهودية. ويتناول الفصل الرابع من هذا الباب إشكالية علاقة الدال بالمدلول، وعلاقتها بإشكالية التحيز.

وتتواتر في هذا الكتاب بعض المصطلحات والمفاهيم (النموذج - المعرفي - الدال والمدلول - الصورة المجازية - الطبيعة/ المادة - الإنسان الطبيعي - الإنسان الإنسان، أو الإنسان الرباني - التوحيد - الحلولية - المسافة والتجاوز - الواحدية والثنائية والإثنينية - النزعة الجنينية - النزعة الإنسانية [الربانية] - العلمانية الجزئية - العلمانية الشاملة - التحديث والحداثة وما بعد الحداثة). وقد أدرجنا تعريفاتها في ملحق خاص بالمصطلحات والمفاهيم في آخر الكتاب. ولعلنا في محاولة شرحها قد كررنا أنفسنا، ولكن هذا يعود إلى أن النموذج المعرفي الكامن واحد، وكل المصطلحات والمفاهيم هي تجلٍّ لنفس النموذج. فالتكرار نتيجة طبيعية لمحاولة تأكيد الوحدة الكامنة وراء التنوع، والتنوع في إطار الوحدة.

وعدد الدراسات التي نشرت عن هذه الموضوعات والقضايا محدود، ولعل هذا يعود إلى أنها تتسم بشيء من الجدة. وقد كان هذا سببًا في أنني ترددت كثيراً في أن أنشر هذه الدراسة. ولكني أمسكت بتلابيب شجاعتي في نهاية الأمر، وقمت بتحريرها (فهي مكونة من عدة دراسات كُتبت على مدار السنوات العشر الماضية ولم يُنشر معظمها). ثم دفعت بها إلى الناشر، على أمل أن نبدأ الحوار ونفتح باب الاجتهاد بخصوص ما ورد فيها من قضايا .

وكثيرا ما ناقشت في موضوع اللغة والمجاز، وفي غيره من المواضيع المعرفية مع

أصدقائي دكتورة هبة رءوف والدكتور أسامة القفاش بالقاهرة والدكتور سعد البازعي (بجامعة الملك سعود بالرياض)، فأغنوا فكري وفتحوا لي الكثير من الآفاق. ولذا فإني أهدي لهم هذا الكتاب.

وفي الختام أحب أن أتوجه بالشكر لأصدقائي : الدكتور أحمد عبد الحليم عطية (أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة) والأستاذ صلاح الدين عبد الحليم (طالب دكتوراه في كلية دار العلوم) والدكتورة جيهان فاروق (المدرس بجامعة عين شمس) والأستاذ أحمد عبد الرحيم (الباحث في كلية أصول الدين بالقاهرة) لقراءتهم المخطوطة قبل نشرها، ولاقتراحاتهم العديدة المفيدة التي أخذت بمعظمها.

كما أتوجه بالشكر للأستاذ السيد أحمد طه الذي صاحب أعمالي منذ ما يزيد على خمسة عشر عامًا والذي تخصص في تحويل المخطوطات التي أكتبها بخط اليد (وبالتالي يستحيل قراءتها) إلى مخطوطات مكتوبة على الكومبيوتر حتى يمكن قراءتها والتعامل معها!

والله من وراء القصد.

عبد الوهاب محمد المسيري

دمنهور ـ القاهرة

سبتمبر ٢٠٠١م ـ جمادى الآخرة ١٤٢٢هـ

البـــاب الأول

الصور المجازية الإدراكية

الفصل الأول

الصورة المجازية

مصطلح «المجاز» من الفعل «جاز الشيء» بمعنى «تعداه إلى غيره». وتُقسم الألفاظ في دراسة البلاغة العربية إلى حقيقة ومجاز. والحقيقة في الألفاظ هي استعمالها فيما وُضعت لها من المعاني في المعجم اللغوي. أما المجاز فهو استعمال أية لفظة في غير معناها المعجمي (الحقيقي أو الأصلي) لوجود علاقة بين المعنى اللغوي الأصلي لهذه اللفظة والمعنى المجازي (الجديد) الناتج عن ذلك الاستعمال (بشرط وجود قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي للفظة).

اللغة المجازية:

والمجاز اللغوي يشمل الاستعارة بأنواعها (الاستعارة التصريحية والاستعارة المكنية والاستعارة التمثيلية)، كما يشمل المجاز المرسل والكناية. والمجاز المرسل هو استخدام لفظ في غير معناه الأصلي مع وجود علاقة (غير علاقة المشابهة) بين المعنى الأصلي والمعنى الجديد. أما الاستعارة فهي استخدام اللفظ في غير معناه الأصلي مع وجود شَبه بين المعنى (الأصلي) لهذا اللفظ ومعناه المجازي الجديد في استخدامه الجديد. ووظيفة المجاز - في تصور بعض علماء البلاغة العربية - أنه يُضفي جمالاً على التعبير، ويزيد من مقدرته التأثيرية من خلال الإيجاز أو المبالغة، أو تصوير المعاني المجردة، أو إضفاء طبيعة حية على الجماد، أو إضفاء الطابع الإنساني

على الحيوان، أو إبراز الصور البلاغية بمظهر جميل يؤثر في العاطفة. . . إلخ. أما الكناية فهي وصف للفظ أريدَ به لازم معناه مع جواز إرادة المعنى الظاهر.

ومن الواضح أن ثمة تداخلاً شديداً في المجال الدلالي لكلمات مثل «مجاز» و«كناية» و«استعارة»، وثمة افتراضاً كامناً في كل التعريفات بأن هناك حقيقة (بسيطة) بذاتها يمكن التعبير عنها بشكل كاف عن طريق المعنى المعجمي للكلمة، ومع هذا يلجأ الإنسان إلى المجاز لزيادة التعبيرِ قوة وجمالاً وتأثيراً. وبهذا المعنى، فإن الاستعارة والمجاز المرسل، ومعهما الكناية، هي إضافات أدبية تضيف الكثير إلى التعبير، وليست جزءاً جوهريّاً في المعنى. فكأن هناك عنصرين: الحقيقة الموضوعية بذاتها من جهة، ومحاولة توصيلها واستخدام آليات معينة في عملية التوصيل، من جهة أخرى. ولهذا، فإن هذه الآليات ليست جزءاً من الحقيقة. وهذا تعريف له فائدته ـ ولا شك ـ ولكن هناك جوانب أخرى للمجاز اللغوي قد تكون أكثر أهمية وتفسيرية.

ونحن نذهب إلى أن المجاز اللغوي ـ أي الاستعارة والكناية والمجاز المرسل ـ قد يكون مجرد زخارف ومحسنات في بعض الأحيان، ولكنه في أكثر الأحيان جزء أساسي من التفكير الإنساني، أي جزء من نسيج اللغة، التي هي جزء لا يتجزأ من عملية الإدراك. فنحن نتحدث عن «عين الماء» و«يد الكوب» و«رِجْل المائدة»، وهذه كلها صور مجازية نستخدمها دون أن نشعر، نظراً لشيوعها وبساطتها. ولايمكن إدراك بعض الظواهر الإنسانية المركبة ولا الإفصاح عنها دون اللجوء إلى المجاز المركب. أي أن استخدام المجاز أمر حتمي في معظم عمليات الإدراك والإفصاح، خصوصاً تلك التي تتناول الظواهر التي تتسم بقدرٍ عالٍ من التركيب.

واللغة الإنسانية نظام دلالي محدد يتسم بالاتساق الداخلي وله قواعده الخاصة، يتكون من دوال وأسماء تشير إلى مدلولات ومسميات (لأشياء موجودة في العالم الخارجي). لكن ثمة مسافة تفصل بين الدال اللغوي والمدلول، وهي مسافة تتسع وتضيق، بل أحياناً تنعدم، حسب مدى تركيبية المدلول (سواء أكان شيئاً طبيعيّاً أم

ظاهرة إنسانية أو غيبية). ولنأخذ حالة متناهية في البساطة مثل كلمة «ماء» : الكلمة قد تشير إلى السائل المعروف بهذا الاسم ذي التركيب الكيميائي المعين. ومع هذا، فإن استخدام هذا الدال ليس أمراً بسيطاً. فالدال جزء من النظام اللغوي المستقر، أما المدلول فينتمي إلى الواقع الطبيعي المتغيِّر، ولذا نجد أن العلماء لا يقنعون بكلمة ماء (التي لها إيحاءات كثيرة) ويتحدثون عن H_2O، فمثل هذه الصيغة المجردة تشبه التجربة المضبوطة. وإذا انتقلنا إلى حالة الظواهر الإنسانية، فإن الأمر يصبح أكثر تركيباً. فإن قلنا : «هذا الرجل خائف»، فإن كلمة «خائف» هنا عامة للغاية، ولا تنقل لنا المنحنى الخاص لخوف هذا الإنسان. وإن تحدثنا عن «خوف الإنسان من المجهول» أو عن «ارتباطه بمثله الأعلى» أو عن «صراع الخير والشر داخله»، فنحن هنا نتحدث عن عناصر غير محدودة لا يمكن أن تُردُّ إلى العالم المادي، أي أن المسافة بين الدال والمدلول تأخذ في الاتساع، وهي مسافة لا يمكن سدها بأية حال. فالإنسان في جانبه الإنساني الرباني (لا الطبيعي/ المادي) متعدد الأبعاد، متجاوز للنظام الطبيعي/ المادي، لأنه يحتوي على عناصر لا يمكن أن تُردّ إلى هذا النظام (عناصر ربانية). ولذا، فإن اللغة العلمية المحايدة المباشرة (في مقابل الأدبية) والتي تنقص فيها المسافات بين الدال والمدلول (كأن تقول «هاتان تفاحتان حمراوان» على أن تكون التفاحتان أمامك أو عند أطراف أصابعك)، واللغة الجبرية التي تنعدم فيها المسافة (كأن تقول أ+ب) ـ لا تصلحان للتعبير عن المواقف الإنسانية المركبة. وإذا أرادت اللغة التعبير عن فكرة «الله» و«الغيب»، فإن المسافة تتسع وتتسع.

والمسافة لا يمكن عبورها، ولكن يمكن تقريبها وتحويلها إلى مجال للتفاعل عن طريق المجاز، الذي يوسع من نطاق اللغة الإنسانية، ويجعلها أكثر مقدرة على التعبير عن الإنساني المركب واللامحدود. يتم هذا عادةً عن طريق ربط المجهول بالمعلوم، والإنساني بالطبيعي، والمعنوي بالمادي، واللامحدود بالمحدود، وهو ربط لا ينجم عنه مزج عضوي بينهما وإنما تحويل الواحد منهما إلى طريقة لاستكشاف الآخر، إذ تظل المسافة بينهما، قائمة رغم عملية الربط بينهما. ولنضرب بعض الأمثلة :

١ ـ إن رأينا أسداً يدخل قفصه في حديقة الحيوان فإننا سنقول : «دخل الأسد قفصه». والمعنى هنا واضح ومحدد إلى حدٍّ كبير. فالكلمات تستخدم بمعناها المعجمي الأصلي، وكلمة «الأسد» تشير إلى الحيوان المعروف الذي يسير على أربع، والذي يمكن أن نعرف صفاته التشريحية الكاملة المادية بالعودة إلى المعاجم العلمية عن الحيوان، فالمسافة بين الدال والمدلول ضيقة.

ولكن إن رأينا رجلاً فيه صفات معينة مترابطة ترابطاً فريداً مما يبعث فينا إحساساً بنبله وعظمته وشجاعته، فإنه يمكننا أن نقول : «هذا إنسان نبيل وعظيم وشجاع»، ويمكن أن نضيف ما نريد من الكلمات وأن نرصّها رصّاً، ولكن رغم هذا ستكون عبارتنا غير مركزة، ولا تعبِّر بشكلٍ كافٍ عن إحساسنا. فالشجاعة والعظمة والنبل صفات مجردة للغاية، ويمكن أن ندركَ كل صفة على حدة، بشكل مجرد، لكن ماشعرنا به هو إحساس بهذه الصفات مجتمعة بشكل فريد في هذا الرجل، وبدرجة معينة لا تتوافر في الآخرين، وبشكل مباشر متعين يجعل الكلمات المعجمية عاجزة تماماً عن نقل هذا الإدراك الخاص بنا وهذه الفرادة التي رأيناها في هذا الرجل. ولذا فإننا نهرع إلى عالم الطبيعة والمحسوسات نبحث عن عنصر محسوس فيها لنحوله إلى إشارة كافية إلى هذا الإحساس، فنقول : «جاء الأسد».

والعبارة السابقة رغم بساطتها الظاهرة إلا أنها نتيجة عملية في غاية التركيب. فابتداءً تحوي العبارة طرفين : صفات الرجل (خصوصاً شجاعته)، وصفات الأسد (خصوصاً شجاعته)، وقد ربطنا الواحد بالآخر، فتكشفنا صفات الرجل من خلال قيامنا بربطها بالمحسوس والمتعين، أي صفات الأسد. وقد تمت عملية الربط هذه من خلال عمليات في غاية التركيب. فنحن أخذنا كلمة «رجل» (المحذوفة في الاستعارة، والتي لا تحذف في حالة التشبيه ـ وهو أمر لا يهمنا كثيراً) وأفرغناها قليلاً من محتواها الإنساني، ونظرنا إلى بعض جوانب الرجل باعتباره أسداً. ولكننا فعلنا شيئاً قريباً من هذا مع الأسد، إذ إننا أخذنا بعض جوانب وجوده المادي وأفرغناها قليلاً من مضمونها الطبيعي/ المادي، ونظرنا للأسد (في جوانبه هذه)

باعتباره إنساناً واعياً له صفات إرادية معنوية مثل الشجاعة والإقدام والقوة والعزة والإباء. ولنا أن نلاحظ أن هذه صفات لا يمكن لمعجم علمي أن يخلعها على الأسد، فهي في واقع الأمر صفات وجدنا (لأسباب ذاتية وإنسانية خاصة بنا كبشر) أنها من صفات الأسد. ونحن نتصور أننا جردناها من السلوك المادي للأسد، ومن طريقة سيره وتعامله مع الحيوانات الأخرى، ونحن في واقع الأمر أسقطناها عليه (فالأسد حيوان أعجم ليس لديه وعي أو ضمير)، أي أننا خرجنا بالأسد قليلاً من عالم الطبيعة/ المادة. ومن خلال عملية الربط هذه (التي تحول الرجل في بعض جوانبه إلى أسد، والأسد في بعض جوانبه إلى رجل، والتي تتداخل فيها العناصر الذاتية المعنوية بالعناصر الموضوعية المادية) تم توسيع نطاق الكلمة (الدال) وتطويعها، للتعبير عن إحساسنا المركب (المدلول) بشجاعة هذا الرجل، أي أننا حاولنا أن نضيِّق المسافة التي تفصل بين الدال والمدلول.

ورغم أننا ربطنا الرجل بالأسد ووجدنا علاقة معينة بينهما، إلا أنه ينبغي لنا ملاحظة أننا فصلنا أيضاً الواحد عن الآخر، فحينما نقول إن «كذا يشبه كذا في هذه النواحي»، فإننا نقول في واقع الأمر أيضاً إن «كذا ليس بكذا، إذ إنه لا يشبهه في كل النواحي الأخرى». وحينما أُخبر أحد طلابي أنه مثل ابني، فإنني أعطيه إشارة بأنه يمكنه الاقتراب مني. ولكنني أيضاً أخبره أنه ليس بابني، فهو يشبهه وحسب، ولذا فإن عليه أن يحتفظ بمسافة بيننا. فالتشابه في بعض الوجوه يعني عدم التطابق في جميع الوجوه، فهي علاقة اتصال وانفصال في ذات الوقت، والربط بين جانبي المجاز لا يعني عملية المزج العضوي.

٢ ـ ويتضح هذا بشكل أكبر في عبارة: «جاء الطاووس» بالمعنى المجازي. فما حدث هو أننا رأينا رجلاً أنيقاً ولكنه متعجرف يتسم بالخيلاء وبالتمركز حول الذات، وأردنا أن نعبِّر عن إحساسنا هذا، فنطقنا بهذه العبارة. وصفات الخيلاء والتمركز حول الذات نصف بها الطاووس (الطبيعي/ المادي) مع أنه بريء منها تماماً، فهي قيم إنسانية محضة، ومع هذا ننسبها للطاووس ونسقطها عليه. أي أننا

خرجنا بالطاووس قليلاً من عالم الأشياء والطبيعة/ المادة، وأدخلنا بعض صفاته وحركاته في عالم الإنسان، وفعلنا نفس الشيء مع الرجل، إذ أدخلنا بعض صفاته إلى عالم الطير، فأصبح مدلول كلمة «طاووس» بذلك أكثر اتساعاً وتركيباً، وبالتالي أصبح بوسعنا الإفصاح عن إحساسنا تجاه هذا الرجل المتعجرف. وعملية الربط هنا ليست عملية مزج عضوي، فنحن نعرف أن الإنسان لم يتجسد طاووساً، وأن الطاووس لم يتجسد إنساناً، فثمة اتصال وانفصال، وثمة مسافة نهائية قائمة رغم كل عمليات التقريب.

والحركة العامة للمجاز هي ربط العنصر المادي البسيط بعناصر معنوية مركبة، وربط ما هو معروف ومحسوس (عالم الشهادة) بما هو غير معروف وغير محسوس (عالم الغيب) حتى يصبح غير المعروف وغير المحسوس أكثر قرباً منا نحن البشر الذين نعيش في عالم المادة وداخل حدوده، وإن كنا نحلم بما وراءه. وبذا تصبح الدوال اللغوية أكثر اتساعاً وتركيباً. وهو دائماً اتساع أو تركيب يجعلها أقل التصاقاً بالمادي والطبيعي، وأكثر اقتراباً من المعنوي والروحي والإنساني. أي أنه يبتعد بها عن الطبيعة/ المادة، ويصل بها إلى تلك الأبعاد التي لا يمكن استيعابها في النظام الطبيعي/ المادي. وبذا تصبح اللغة العادية، القادرة على التعبير عن الظواهر العلمية والمادية والحياة اليومية في جانبها المادي - أداة كافية إلى حدٍّ ما، تعبِّر عن بحث الإنسان عن قدر معقول من اليقين، دون الطموح إلى الوصول إلى الحقيقة النهائية، ودون السقوط في العدمية المطلقة. كما تصبح أكثر قدرة (من خلال الاستعارات والكنايات والمجاز) على التعبير عن الجوانب الإنسانية غير المادية في خيرها وشرها. أي أن المجاز اللغوي هو أداة الإنسان للتعبير عن أفكار ورؤى مركبة لا يمكن التعبير عنها إلا بهذه الطريقة.

تحليل الصور المجازية:

وحتى لا نتوه في عملية التفريق بين التشبيه والاستعارة والكناية، وجدت أنه من المفيد من الناحية التحليلية، أن نتحدث عن الصورة المجازية حين نبتغي التحدث

عن المجاز بشكل عام، فكل أشكال المجاز مهما بلغت من تجريد وتنوُّع واختلاف تحتوي على صورة مجازية (وهذا هو موضوع الدراسة). فكل الأمثلة السابقة التي ضربناها في واقع الأمر صور مجازية .

والصور المجازية وسيلة إدراكية لا يمكن للمرء أن يدرك واقعه دونها، أو حتى أن يعبر عن مكنون نفسه إلا من خلالها. فالصور المجازية هي جزء أساسي من عملية الإدراك، وهي بالتالي مرتبطة تمام الارتباط بالنماذج المعرفية والإدراكية ورؤية الكون، وخير وسيلة للتعبير عنها. ويوجد داخل كل نص، مكتوب أو شفهي، نموذج كامن يستند إلى ركيزة أساسية، عادةً ما تترجم نفسها إلى صورة مجازية، استخدمها صاحبها (بوعي أو بغير وعي) للتعبير عن هذا النموذج. ويتجلى النموذج الإدراكي (المجرد) من خلال الصور المجازية بشكل متعين مباشر، وبالتالي تتضح مرجعيته النهائية، وقد لا يمكن إدراك طبيعة النموذج وبنيته دونها .

وللتوصل إلى النموذج الكامن في نصّ ما من خلال تحليل الصور المجازية، يقوم الدارس بقراءة النص عدة مرات حتى يضع يده على الصور الأساسية المتواترة، ويحاول أن يربط بينها، ويعرف دلالتها من خلال السياق التي ترد فيه، ثم يجرد منها نموذجاً معرفياً، وبالتالي تتحول أجزاء النص التي قد تبدو مبعثرة إلى كلٍّ متماسك .

ومنهج التحليل من خلال الصور المجازية منهج معروف في الدراسات الأدبية. فعلى سبيل المثال، حين ندرس مسرحية **ماكبث** لشكسبير، يمكن أن نلاحظ تواتر صور عديدة، من أهمها صورة الدم التي يستخدمها كلٌّ من ماكبث وزوجته بشكل متكرر. وبعد دراسة السياقات المختلفة التي ترد فيها صورة الدم، سنلاحظ ارتباطها بالإحساس العميق بالندم الذي يشعر به البطلان بسبب الجريمة التي اقترفاها، ومحاولتهما إخفاء هذا الشعور دون جدوى. وينتهي الأمر بأن تنتحر الليدي ماكبث، أما ماكبث فيُلقي بنفسه في أحضان الحتمية والقدرية، ويرتكب الجريمة تلو الأخرى. ومع هذا يظل إحساسه بالندم قوياً حتى وهو يخوض في «بحار الدم».

ويمكنه تطبيق هذا المنهج على المجالات الدينية والسياسية والحضارية والفلسفية. ولنضرب مثلاً: استخدم الكاتب البريطاني توماس أديسون في القرن الثامن عشر (في مجلة **سبكتيتور**) صورة مجازية ليصف علاقة أعضاء الجماعات اليهودية بالحضارة الغربية، فقال إنهم أصبحوا الأداة التي تتحدث من خلالها الأمم التي تفصل بينها مسافات شاسعة، والتي تترابط من خلالها الإنسانية. ثم تتعمق الصورة المجازية وتزداد تبلوراً حين يبين أديسون أنهم أصبحوا مثل الأوتاد والمسامير في بناء شامخ. وهذه الصور المجازية تبين أن الحضارة الغربية ترى أن اليهود بغير قيمة في حد ذاتهم، غير أن أهميتهم مطلقة لاحتفاظ هيكل البناء بتماسكه، أي أنهم وسيلة وليسوا غاية، (وقد استمر هذا الموقف حتى الوقت الحاضر، فالدولة الصهيونية هي مجرد أداة في يد الغرب، لا قيمة لها في حد ذاتها، ولكن تكمن أهميتها في الدور أو الوظيفة التي تقوم بها، أي حماية المصالح الغربية في العالم العربي).

والصورة المجازية يمكن استخدامها كوسيلة لتمرير التحيزات وفرضها بشكل خفي، فالمجاز يقوم بترتيب تفاصيل الواقع لنقل رؤية معينة. وإذا ما درسنا الخطاب السياسي الغربي وجدنا أنه يستخدم صوراً مجازية كثيرة تعبر عن الرؤية الغربية للعالم، ولكنها تبدو كما لو كانت محايدة. فحينما يشيرون إلى العالم العربي باعتباره «الشرق الأوسط» أو حتى «المنطقة»، وحينما يتحدثون عن «الفدائيين» باعتبارهم «إرهابيين» - فإنهم في واقع الأمر يفرضون صوراً مجازية تجسد مفاهيمهم. فبدلاً من «العالم العربي»، المصطلح الذي يستدعي التاريخ والتراث والهوية، نجد أن مصطلح «المنطقة» ينقل إلى وجداننا صورة أرض ممتدة بلا تاريخ أو تراث.

ولأضرب مثلاً أكثر إثارة وهو اصطلاح «رجل أوربا المريض» الذي كان يتواتر في الخطاب السياسي الغربي في أواخر القرن التاسع عشر. والإشارة هنا إلى صورة رجل يحتضر، يُعالِج سكرات الموت، هو الدولة العثمانية. والصورة المجازية المستخدمة تجعلنا ننظر بكثير من الاشمئزاز على أسوأ تقدير، وبكثير من

الشفقة (دون أي احترام) على أحسنه، وننسى تماماً أن الدولة العثمانية كانت تحمي شعوبها - رغم ضعفها واستبدادها - من الهجمة الاستعمارية الغربية التي عصفت بالعالم بأسره، وننسى أن رجل أوربا لم يكن من أوربا، وإنما كان يقف على رأس الشرق الإسلامي زعيماً وقائداً له. ومن الواضح أن صورة رجل أوربا المريض تعكس منظوراً غربياً للقضية، ينظر إلى الدولة العثمانية باعتبارها ميراثاً سيُقسَّم ويُوزَّع بين القوى الغربية، وهي رؤية لا علاقة لها من قريب أو بعيد برؤية شعوب هذه المنطقة.

والصورة تفترض أن هذا الرجل المريض يوجد على حدود أوربا، ولكنه ليس منها، وبالتالي تحدد لنا مجال الرؤية التاريخية المسموح لعيوننا بالتحرك فيه، الأمر الذي ينسينا صورة مجازية أخرى، صورة «رجل أوربا النَّهِم المفترس»، أي الإمبريالية الغربية التي كانت تبيد سكان إفريقيا آنذاك بعد أن كانت قد أبادت أعداداً كبيرة من سكان الأمريكتين الأصليين، وبعد أن أبادت سكان استراليا ونيوزيلندا، والتي كانت تقوم في الوقت نفسه باستعباد سكان آسيا، وتخوض حرباً ضارية لتسويق الأفيون في الصين لنشر التقدم الأوربي والغيبوبة العالمية الدائمة بين ربوعه! هذا الرجل النَّهِم كان رابضاً على حدود العالم الإسلامي بعد أن التف حوله عدة قرون خشية «رجل أوربا العثماني القوي» الذي كان لا يزال بعافيته، وهو كان رابضاً يتلمظ ويمصمص شفتيه على أمل أن يحل الوهن بـ «الرجل العثماني المسلم». وحينما بدأ المرض يدب فيه كان يقضم منه قضمة هنا وقضمة هناك، وكان يدس له السم أحياناً في طعامه، بل فيما يقدمه له من أدوية وهمية (من مساعدات وخلافه). وقد جمع «رجل أوربا النَّهِم» كل قواه وقضى على «رجل الشرق الفَتِيّ» (مصر محمد علي) الذي كان بوسعه أن يحقن الرجل المريض ببعض المقويات، ولعله كان من الممكن أن يُشفَى ويُعافَى نتيجة ذلك. كل هذه الظلال والمعاني والدلالات اختفت تماماً بسبب عبارة «رجل أوربا المريض»، التي رسمت أمامنا صورة أخفت صورة «الرجل النَّهِم».

واستخدام الصورة المجازية قد يكون واعياً، فيحاول المتحدث أن يتحكم في الصورة المجازية، ولكن بدلاً من ذلك تهزمه الصورة، بل تفضحه، إذ إن منطقها الداخلي قد يعبر عن عكس ما يرمي المتحدث إليه. ولنضرب مثلاً: استخدم الصحفي الأمريكي توماس فريدمان في حديثه عن العولمة صورتين مجازيتين للتعبير عن رؤيته للمجتمع التقليدي ومجتمع العولمة الحديث. فاستخدم صورة شجرة الزيتون ليرمز بها إلى المجتمع التقليدي (باعتبارها رمز الجذور الثقافية)، واستخدم صورة سيارة التويوتا المعروفة باللكزس ليرمز بها لمجتمع العولمة (باعتبارها رمز الحركة والتجديد المستمرين).

ويؤكد لنا فريدمان أنه يمكن الجمع بين الاثنين. ولكن منطق الصورة، إن أخضعناه للتحليل الدقيق، يقول غير ذلك. فشجرة الزيتون ثابتة، أما السيارة اللكزس فمتحركة، وشجرة الزيتون تم استيعابها في المجتمع الإنساني، فالإنسان هو الذي يزرعها ويرعاها ويستخدمها ويوظفها لصالحه، أي أنها اكتسبت بُعداً إنسانيّاً من خلاله. أما السيارة اللكزس فلم يذكر فريدمان شيئاً عن الهدف من استخدامها، أو عن المكان الذي تتوجه إليه، فهي تشبه مفهوم التقدم الغربي، الذي لم يخبرنا أحد حتى الآن عن غايته أو هدفه. ويمكن أن نذكر في هذا السياق كيف حوَّل المنتفضون عام ١٩٨٧ شجرة الزيتون إلى رمز للحياة والهوية، فهي تمد الفلسطينيين بزيت الزيتون الذي يُعد مكوناً أساسيّاً لطعامهم، كما أنها ـ كما يقول المثل الشعبي الفلسطيني ـ يمكن للمرأة أن تتعرى تحتها، أي أن الشجرة تستر الإنسان ولا تُعرِّيه (كما تفعل منظومة الحداثة!).

وفي الكتاب نفسه الذي وردت فيه الصورتان السابقتان أشار توماس فريدمان إلى أنه «لم يحدث أن خاضت دولتان يوجد بهما مطاعم ماكدونالدز حرباً فيما بينهما». ويدلل على حجته بالإشارة إلى حالة الشرق الأوسط، «انظر إلى الشرق الأوسط: في إسرائيل الآن [توجد] محلات ماكدونالدز كوشير، وفي السعودية محلات ماكدونالدز تغلق خمس مرات في اليوم في أوقات صلاة المسلمين، ومصر

بها محلات ماكدونالدز، كما أصبحت لبنان والأردن من الدول التي توجد بها محلات ماكدونالدز، لم تحدث في أي من هذه الدول حرب منذ دخول الأقواس الذهبية (علامة ماكدونالدز) إليها».

وفي المقابل، يتساءل: أين يوجد اليوم التهديد الكبير بالحرب في الشرق الأوسط؟ ويشير إلى الدول الثلاث التي لا يوجد بها «ماكدونالدز»، أي سوريا وإيران والعراق، ولذا فهي في تقديره، الدول المؤهلة لخوض الحروب! وإذا وصلت دولة ما إلى مستوى التنمية الاقتصادية الذي يؤدي إلى وجود طبقة وسطى تكفي لنجاح شبكة من «محال ماكدونالدز» بها، فإنها تصبح إحدى «دول ماكدونالدز»!

الماكدونالدز هنا تحول إلى رمز على شيء يؤدي - في تصور فريدمان - إلى حالة من الهدوء، هذا الشيء ليس شيئاً مادياً (مسحوق أصفر يوضع في الساندوتش أو المشروب على سبيل المثال)، وإنما هو شيء معنوي. ولكن لم يبين فريدمان طبيعة هذا الشيء، وإن كان يُلمِّح له حين يقول: «إن الشعوب في «دول ماكدونالدز» لم تعد تحب خوض الحروب، بل تفضِّل الانتظار في طوابير البيرجر». كما يروي قصة أحد دعاة الإصلاح في إندونيسيا وابنه اللذين كانا ينتقمان من عهد سوهارتو مرة كل أسبوع بتناولهما الغذاء في مطاعم ماكدونالدز. إن دققنا النظر وقمنا بتحليل الصور سنكتشف أن الإنسان الذي يتردد على مطاعم ماكدونالدز، كما يتصور فريدمان، إنسان ضَمُرت هُويته ولم يعد تهمه مسائل مثل الوطن والكرامة، فهو إنسان طبيعي، اقتصادي جسماني كامل. ومن مزايا العناصر الاقتصادية والجسمانية أنه يمكن قياسها وحسابها، وبالتالي يمكن تسوية أية خلافات قد تنشأ بشأنها (على عكس الخلافات التي تنشأ بشأن مفاهيم غير مادية مثل الوطن والأرض والكرامة والعِرْض).

وفي حديث شمعون بيريز عن السوق الشرق أوسطية يظهر النموذج نفسه والصور نفسها. فيقول: إنك حين تشتري بضائع يابانية فإنك تصوِّت لصالح

اليابان، فالسلعة هنا ليست مجرد شيء (تماماً كما أن ساندوتش الماكدونالدز ليس مجرد ساندوتش)، وإنما هي رمز لليابان، واليابان هنا هي بلد يُعرَّف باعتباره منتجاً للسلع، وطن اقتصادي (على غرار إنسان اقتصادي). ويقترح بيريز أن نبني الشرق الأوسط باعتباره «منطقة اقتصادية» لا يوجد فيها مجال للخلافات غير الاقتصادية، من خلال تعاون الأموال الخليجية مع العمالة المصرية مع المياه التركية مع العقول الإسرائيلية! ورغم أن كل العناصر «اقتصادية مادية» إلا أن هناك صورة مجازية كامنة (عالم الأشياء في مقابل عالم الإنسان) تم ترتيب العناصر حسبها، فالأموال والعمالة والمياه تنتمي إلى عالم الأشياء، أما العقول فتنتمي إلى عالم الإنسان. أكان بيريز يقصد ذلك، أم أن المضمون الصهيوني العنصري الذي حاول أن يغلفه بغلاف اقتصادي محايد قد ظهر دون إدراك منه؟ لا تهم الإجابة عن هذا السؤال، لأن المهم هو منطق الصورة. ولعل بيريز لو أدرك أن رؤيته العنصرية الكامنة ستظهر من خلال الصورة المجازية لحاول تغييرها.

وفي دراستي عن جمال حمدان (**اليهود في عقل هؤلاء**)، استخدمت منهج دراسة الصور المجازية، محاولاً الوصول إلى إحدى جوانب رؤيته التي يصعب الوصول إليها عن طريق منهج آخر. فأشرت إلى أن اللغة المجازية (كما أسلفت) جزء من العملية الإدراكية. ولأن إدراك جمال حمدان للواقع مركب وفريد، فإنه كثيراً ما يلجأ للمجاز. وهذا في حد ذاته تعبير أيضاً عن رفضه لفكرة وحدة العلوم. فاللغة الرياضية العامة المجردة التي تصلح للتعبير عن الظواهر الطبيعية، لا تصلح للتعبير عن كل جوانب الظاهرة الإنسانية. ففي وصفه لتوزيع اليهود في العالم يقول: إنه ليس صحيحاً أنَّ «تحت كل حجر في العالم يهوديّا»، ويأخذ صورة الحجر المجازية ويقترح صورة أخرى مشتقة منها، ولكنها مع هذا تقف على طرف النقيض منها: «الأصح أن نقول إن توزيع اليهود العالمي توزيع رَشَاش متطاير في معظمه يتحول أحيانًا إلى تراب رمزي بحت». وهكذا يتحول الحجر الصلب إلى «رشاش متطاير» ثم إلى «تراب».

وفي مكان آخر يتحدث عن نفس الظاهرة فيقول: «الصورة المجازية ليست نهر مجرة مرصعة عالميًا بمستعمرات اليهود، ولكنها يمكن أن تكون منثوراً من النوى والنويات السديمية هناك وهناك». إن جمال حمدان استخدم نفس الآلية تقريبًا التي استخدمها من قبل، يأخذ صورة «نهر المجرة» ليحوله إلى «منثور من النوى والنويات السديمية»، وبدلاً من النور الذي له مركز وقوام يظهر عالم بلا مركز.

ثم طبق نفس المنهج على مجموعة أخرى من الصور المجازية التي تشي بولائه العربي على حساب جذوره «المصرية». فنحن نحب الجد (الفرعوني) ونتذكره، أما الأب فنحن ننتمي إليه، لا سيما إذا كان الأب العربي هو «آخر انقطاع في الاستمرارية المصرية»، وخاصةً أن الجد قد ابتعد كثيراً. فمصر الفرعونية (كما يبيِّن جمال حمدان) «لم تعد إلا آثاراً مكدسة في المتحف أو معلقة كالحفريات على سفوح الهضبتين، أما في الوادي فقد انقرضت كما انقرضت من قبل تماسيح النيل من النهر. ولهذا فنحن ننتهي إلى أن الحضارة الفرعونية قد ماتت في مجموعها، دون أن ينفي ذلك الاستمرارية المحورية في حضارتنا المادية». ولذا يُحذر جمال حمدان من دعاة الفرعونية (وغيرها من دعاوى الرجعية التاريخية والوطنيات الضيقة كالفينيقية والآشورية)، «فالمقصود من هذه الدعوات نفي القومية العربية ونسخ العروبة ومضاربة القومية الشاملة بالوطنية المغلقة». كما يُحذر من دعاة الاستمرارية في الكيان المصري «لا ليبرز أصالة ما، ولكن ليقلل من جانب الانقطاع، وبالتالي ليضخم في البُعد الفرعوني في تاريخنا فيبعدنا عن عروبتنا ويطمس معالمها».

وفي دراستي لليهودية اقترحت تشبيه اليهودية لا بالنبات (الصورة المجازية العضوية) ولا بالآلة (الصورة المجازية الآلية)، وإنما بالتشكيل الجيولوجي المكون من طبقات متجاورة غير متفاعلة. واقترحت أن الصورة المجازية التي أطرحها لها مقدرة تفسيرية عالية، وقد استخدمتها في تفسير كثير من الظواهر الصهيونية والإسرائيلية، مثل إشكالية «من هو اليهودي ؟». ثم استخدمت منهج تحليل

الصورة المجازية في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية في محاولة الغوص في مكنون الوجدان الإسرائيلي، فوجدت أن ثمة إحساساً بالعبث وفقدان الاتجاه، والسوداوية والحتمية والإحساس بأن حالة الحرب دائمة. يظهر هذا بشكل شبه مباشر في كلمات موشيه ديان في جنازة صديقه روي روتبرج، الذي قتله الفدائيون الفلسطينيون: «إننا جيل من المستوطنين، ولا نستطيع غرس شجرة أو بناء بيت دون الخوذة الحديدية والمدفع! علينا ألا نغمض عيوننا عن الحقد المشتعل في أفئدة مئات الآلاف من العرب حولنا. علينا ألا ندير رءوسنا حتى لا ترتعش أيدينا. إنه قدر جيلنا وخياره، أن نكون مستعدين ومسلحين، أن نكون أقوياء وألا نعرف الرحمة، حتى لا يسقط السيف من قبضتنا فنلاقي حتفنا».

والصورة المجازية الكامنة، المستوطن المسلح الذي يمسك سيفاً بيده والذي يرتعد خوفاً من الحقد المحيط به، تتحول إلى صورة واضحة في كلمات الشاعر الإسرائيلي حاييم جوري حين تحدث عما سماه «مركب إسحاق» وهو أن الإنسان الإسرائيلي يُولد «وفي داخله السكين الذي سيذبحه». كما بين جوري أن «هذا التراب (أي إسرائيل) لا يرتوي»، فهو يطالب دائماً «بالمزيد من المدافن وصناديق دفن الموتى»، كما لو كانت أرض إسرائيل آلهة ثأر بذيئة، لا مجرد قطعة أرض أو إقليم. كما لاحظ الكاتب الإسرائيلي بن عيزر أن الإسرائيليين الشباب، الذين يخدمون في الجيش، يشعرون أن أهلهم - بالاشتراك مع الدولة - يضحون بهم دون تعويض أو عزاء من عقيدة دينية تؤمن بالحياة بعد الموت، ولذا فهم يشعرون أن هذه الحروب هي «تضحية علمانية بإسحاق»، أي أنها تضحية بشرية لا هدف لها ولا معنى.

وقد بينا أن أساطير القومية الصهيونية تترجم هذا الإحساس بالعبث إلى بناء أيديولوجي أسطوري مُحكم، ومن هنا ظهرت أسطورة ماساداه وشمشون. وفي كلتا الأسطورتين ثمة حالة حصار نهائية مغلقة، لا يمكن الفكاك منها إلا بتدمير الذات وتدمير الآخر، نهايتها ليست سعيدة، وإنما إبادية للجميع.

ثم بينا أن ذات الإحساس بالعبث يظهر في الأغاني الإسرائيلية، فهي مليئة

بالعدمية والحديث عن الدمار والفقدان والضياع والعزلة. ففي أعقاب انتصار عام ١٩٦٧ لاحظ أفنيري أن من أكثر الأغاني شيوعاً أغنية تقول، وبفرح شديد: «العالم كله ضدنا». والفرح هنا تعبير عن إحساس المستوطن الصهيوني بمفارقة موقفه، فهو بعد انتصاره (الذي يعبر عن «اختياره») يجد نفسه معزولاً عن العالم، فالأغنية تشبه تلك العبارة: «الحمد لله . . فنحن مكروهون تماماً من كل الناس»!

وقد ازداد الإحساس بالضياع بعد عام ١٩٧٣، ولنأخذ على سبيل المثال أربيل زلبر، الذي فَقَد ساقه وهو يلعب بقنبلة يدوية حين كان صبياً. وأهم أغانيه «هوليخ باطل» (حرفيّاً: «صار ـ أو راح ـ باطلاً»، أو: «أصبح غير مجد»، أي بالعامية المصرية: «مافيش فايدة» !) التي تتحدث عن متشرد يبحث عن المخدرات والجنس وقطع غيار السيارات المسروقة.

كما تتحدث الأغاني الإسرائيلية عن أبطال العهد القديم وأنبيائه، الرموز القومية اليهودية الصهيونية الأساسية، بطريقة تنم عن الاستخفاف الشديد، إذ يتحولون إلى صور ورموز خالية من البطولة. ففي أغنية داني ساندرسون يتحدث عن داود يهزم طالوت «وتخرج أسفار موسى الخمسة لتشجع . . . إن كنت تريد أن تصبح ملكاً علينا، في سن السادسة فلتصنع لنا حلبة صراع». وتسخر أغنية زلبر الأخرى من شمشون وتشير إليه باعتباره «عاملاً في عربة قمامة». أما داود التوراتي فهناك مسرحية تتحدث عنه باعتباره شاذاً جنسيّاً. ومعظم هؤلاء المغنين من نتاج الكيبوتس، وقد ظهروا بعد عام ١٩٧٢ مع إدراك الصهاينة بداية أزمتهم.

ومن أشهر الأغاني في إسرائيل في الثمانينيات أغنية مائير باناي، وهي أغنية جميلة حزينة تعبر بشكل دقيق عن تساقط الشرعية الصهيونية وإحساس المستوطنين بذلك:

«كلهم ذاهبون إلى مكان ما،
يرنون للمستقبل العذب،
أما أنا، فأستيقظ في الصباح

وأركب الحافلة رقم ٥ المتجهة للشاطئ،
الحافلة مليئة بالدخان،
وعجوزين،
والكمساري.
وهناك كتابة على حائط أسمنتي:
ماذا حدث للدولة؟
انظر إلى الدولة.. وانظر إلى الأسمنت!
تغني الطيور «صباح الخير»
لعله يمكنني أن أطير معها بعيداً، ولا أسقط».

إن فراغ الحافلة رمز جيد لأزمة المستوطن الصهيوني السكانية، فليس فيها سوى عجوز (لعلها رمز «للشعب اليهودي» المسن). ويتساءل المغني عما حدث للدولة المكتوب اسمها على الأسمنت، وهو رمز للجمود والموت. مقابل كل هذا هناك غناء الطيور التي تبشر ببداية جديدة، خارج الحافلة الفارغة والأسمنت الصلب. ويود المغني أن يطير بعيداً عن كل هذا، ولكن الأغنية مع هذا تعبر عن عدم اليقين من إمكانية الفرار، فالسقوط احتمال وارد! أي أنه لا مجال للتقدم إلى الأمام، أو التراجع إلى الخلف!

إن تحليل الصور المجازية كمدخل لفهم النصوص، أدبية كانت أم سياسية، وإدراك مستوياتها الواعية وغير الواعية - منهج لم يستخدم بما فيه الكفاية في عالمنا العربي، مع أن مقدرته التحليلية والتفسيرية عالية إلى أقصى حد.

الفصل الثاني

الصورتان المجازيتان الأساسيتان في الحضارة الغربية:

الصورة الآلية والصورة العضوية

كل نموذج معرفي، إدراكي، أو تحليلي - كما أسلفنا - يترجم نفسه إلى صورة مجازية. والصورة المجازية قد تكون واضحة صريحة وبسيطة ومألوفة (هذا الرجل يسير كالأسد)، وقد تكون واضحة ومركبة وغير مألوفة (تهطل الأحزان كسحابة باكية)، وقد تكون كامنة ومألوفة لدرجة لا يلاحظها الدارس. فنحن نقول: «إن القطارات في سويسرا تسير كالساعة»، أو حين نقول: «لابد من تنمية مجتمعنا» فنحن نستخدم صوراً مجازية، إذ إننا نشبه القطارات في المثل الأول بالساعة، ونشبه مجتمعنا في المثل الثاني بالنبات الحي. فالمثل الأول يستند إلى صورة مجازية آلية، والثاني إلى صورة مجازية عضوية. والصور مألوفة لدرجة أننا لا نلاحظ وجودها، فقد أصبحت جزءاً من خطابنا اليومي.

ونحن - كما أسلفنا - نذهب إلى أن الإنسان يدرك العالم من خلال عدة صور مجازية تعبر عن نماذج إدراكية، من أهمها الصورتان المجازيتان الآلية والعضوية اللتان تجسدان نموذجين أساسيين: نموذج آلي، ونموذج عضوي. وقد سُميا كذلك لأن كل واحد فيهما يحوي صورة مجازية مختلفة. الصورة المجازية الأولى تصور العالم على هيئة كائن حي وحركته عضوية، فهو ينمو بشكل عضوي. أما الثانية فتصور العالم على هيئة آلة حركتها آلية، فهو يتحرك بشكل آلي رتيب. والصورة

المجازية هنا كامنة إلى حدٍّ كبير في النموذج، إلى درجة أننا يمكننا أن نرى درجة من الترادف بينهما. ولذا فإننا نشير في الجزء الأول من هذا الفصل إلى النموذج بدلاً من الصورة المجازية، أما في الجزء الثاني فسنشير إلى الصورة المجازية بدلاً من النموذج.

وسيتناول هذا الفصل النموذجين الإدراكيين الأساسيين، اللذين أسلفنا الإشارة إليهما، النموذج الآلي والنموذج العضوي ومواطن التشابه والاختلاف بينهما. ثم سنتناول تاريخ تطور الصور المجازية والعضوية باعتبارهما تجلياً لتطور الفكر الغربي وتأرجحه بين النماذج الآلية والنماذج العضوية.

النموذج الآلي والنموذج العضوي: مواطن الاختلاف:

ثمة اختلافات واضحة بين النموذجين: العضوي (أ) والآلي (ب):

١-أ) يفترض النموذج العضوي (أي الذي يرتكز على الاستعارة العضوية الأساسية) أن العالم كلٌّ مترابط الأوصال كالكائن الحي، ولذا فهو في حالة حركة دائمة، وأن المبدأ الواحد الذي يسري في الكون ويحركه هو مبدأ عضوي كامن فيه. وتحتوي الظواهر على مصدر تماسكها، ومبدأ نموها وحركتها، ومقومات وجودها وحياتها وموتها، وركيزتها الأساسية، وكل ما يلزم لفهمها.

١-ب) يذهب النموذج الآلي (أي الذي يرتكز على الاستعارة الآلية الأساسية) إلى أن العالم أيضاً في حالة حركة دائمة، إلا أن المبدأ الواحد ليس كامناً في الكون، والظواهر لا تنمو بقوة دفع من داخلها، وإنما هناك قوة دفع خارجية تقوم بتحريكه. وبالتالي، فإن العالم يشبه الآلة (الساعة على سبيل المثال في حالة نيوتن) التي تدور وتُدار من الخارج، حسب معايير يفرضها صانع الساعة أو القائم على إدارة الآلة. ومع هذا، يلاحظ أن حركة الآلة (بعد أن يبدأها المحرك الأول) تسير بغير تدخل من عقل أو توجيه.

٢ـ أ) يذهب النموذج العضوي إلى أن الكل العضوي أكبر من مجموع أجزائه، وإلى أن الجزء لا وجود له خارج الكل.

٢ ـ ب) يذهب النموذج الآلي إلى أن العالم مكون من أجزاء وذرات، لكلٍّ وجودها المستقل، وتركيبها ثابت وبسيط. وترتبط الأجزاء بالكل (إن وجد) برباط آلي (وحدة آلية ـ مجرد ترابط آلي).

٣ ـ أ) يؤكد النموذج العضوي تماسك الظاهرة وتلاحمها، فعلاقة الجزء بالكل هي علاقة التحام كامل بحيث لا يمكن فصل الواحد عن الآخر، وبالتالي لا يمكن فصل الشكل عن المضمون، أو الدال عن المدلول، أو الإنسان عن أرضه (وَحْدة عضوية).

٣ ـ ب) علاقة الكل بالجزء في الإطار الآلي علاقة خارجية برّانية، مثل علاقة أجزاء السيارة بعضها ببعض. وبالتالي، يمكن فصل الجزء عن الكل، ولا توجد علاقة ضرورية بين الشكل والمضمون، أو بين الدال والمدلول، أو بين الإنسان وأرضه (علاقة ترابط آلي).

٤ ـ أ) تغيير جزء ما من الكل العضوي (مثل فصل عضو منه، أو إحلال عضو محل آخر) أمر مستحيل، وإن حدث ينجم عنه تغيير كامل في الظاهرة. فالكائن العضوي كائن حي، ولابد أن يحدث التغيير بشكل يتسق تماماً ومبدأ النمو النابع من الظاهرة ذاتها الكامن فيها.

٤ ـ ب) يمكن إحلال جزء جديد (مستورد) محل جزء قديم، والتغيير يتم من الخارج من خلال المبدأ الواحد الخارجي من خارج الظاهرة.

٥ ـ أ) يأخذ الإله (مركز النموذج وقوته الدافعة) في النموذج العضوي شكل روح العالم أو أنفاسه، أو القوة الدافعة للمادة الكامنة فيها.

٥ ـ ب) أما في النموذج الآلي، فالإله هو المحرك الأول، يشبه صانع الساعة الماهر الذي يضبطها تماماً ثم يتركها وشأنَها.

ويلاحَظ أن النماذج العضوية يمكن أن تتأرجح بين التمركز حول الإنسان والتمركز حول الطبيعة/ المادة، أما النماذج الآلية فهي دائماً متمركزة حول الطبيعة/ المادة. وبالتالي يمكن أن نجد الفلسفات الإنسانية (الهيومانية) المتمركزة حول الإنسان لا تستخدم في الغالب سوى النماذج العضوية، أما الفلسفات المعادية للإنسان فهي تستخدم كلاً من النماذج العضوية والآلية. ويمكن القول: إن الإنسان، من خلال النموذج العضوي المتمركز حول الإنسان، يمكن أن يحقق قدراً من التجاوز رغم كمونيته (فالمركز كامن في الإنسان)، ومن هنا تأتي إمكانية استخدام الفلسفات الإنسانية (الهيومانية) إياه. أما النموذج العضوي المتمركز حول الطبيعة/ المادة وحسب، فهو في كمونية وشمولية النموذج الآلي وكلاهما لا يسمح بأي قدر من التجاوز، فمرجعيتهما النهائية كامنة.

وفيما يلي بعض مواطن الاختلاف بين النموذج العضوي المتمركز حول الإنسان (أ) من جهة، ومن جهة أخرى النموذج الآلي (*)، والنموذج العضوي المتمركز حول الموضوع (ولنسمه العضوي الشمولي) (**) والنموذج الآلي من جهة أخرى (ب):

١ ـ أ) يفترض النموذج العضوي المتمركز حول الإنسان أن العلاقات، بين الأجزاء المختلفة للظاهرة، وبين الظواهر فيما بينها، وبين الإنسان والمجتمع ـ علاقة فريدة مركبة لا يمكن اكتشافها. وبالتالي، فإن كل كائن فريد، وكل تشكيل اجتماعي أو حضاري له قوانينه الفريدة، فالإنسان مختلف بالذات عن الطبيعة/ المادة بقوانينها المطردة الرتيبة.

١ ـ ب) * يفترض النموذج الآلي أن العلاقات بين أجزاء الظاهرة الواحدة وعلاقات الظواهر فيما بينها، علاقات آلية رياضية مضبوطة يمكن معرفتها والتنبؤ بها. وكل الظواهر بما في ذلك الإنسان والمجتمع والأشياء، خاضعة لنفس القوانين الآلية. فالإنسان إن هو إلا تجمع خاص ومحدد للذرات، ولا يختلف المجتمع أو الأشياء عن الإنسان في هذا المضمار.

** ويذهب النموذج العضوي الشمولي إلى أن الإنسان الفرد لا وجود له، فهو جزء لا يتجزأ من كل يتجاوزه، وبالتالي فهو خاضع للقوانين التي يخضع لها الكل.

٢ - أ) يفترض النموذج العضوي المتمركز حول الإنسان أن العقل البشري قد يكون جزءاً من الطبيعة، ولكنه مع هذا حيّ فعال خلاق، لا يُدرك العالم عن طريق تلقيه بشكل سلبي، وإنما بإعادة صياغته. فهو مركز الكون، وهو قادر على تجاوز ذاته الطبيعية والطبيعة/ المادة.

٢ - ب) * يفترض النموذج الآلي أن العقل البشري جزء من كل آلي مادي، فهو سطح شمعي أملس سلبي يتلقى المعطيات الخارجية بموضوعية ويسجلها بسلبية، ولذا فهو ليس بمركز الكون، وغير قادر على تحقيق أي تجاوز.

** ويذهب النموذج العضوي الشمولي إلى أن العقل الإنساني جزء من عقل كوني (الطبيعة/ المادة) وليست له حدود خاصة به، ولذا فهو ليس بمركز الكون وغير قادر على التجاوز أيضاً.

٣ - أ) تتطلب عملية الإبداع الإنساني (من منظور عضوي) الحَدْسَ والخيال، إذ إن المبدع يخلق بعقله الفعال من العدم أو يخلق أعمالاً فريدة.

٣ - ب) * يستند الإبداع من منظور آلي إلى المهارة والصنعة والمقدرات الهندسية، فالعقل السلبي يقوم بجمع المعلومات الجاهزة في الواقع. والإبداع إن هو إلا عملية إعادة تنظيم الأجزاء، والمبدع لا يخلق من العدم، وإنما يحاكي ما هو قائم فيجوِّده.

** أما من منظور عضوي شمولي، فإن الإبداع هو تجاوز العقل حدودَه ليعبِّر عن الوعي الكوني.

والنماذج العضوية المتمركزة حول الإنسان، رغم ماديتها، تمنح الإنسان قداسة ومركزية، وبالتالي يوجد قدر من الثنائية في العالم ينقذه من هُوَّة الواحدية

والعدمية. ولذا فإن الإطار هنا إنساني هيوماني، والإنسان متمركز حول ذاته. ولكن هذه الثنائية، داخل الإطار العضوي المادي، واهية لأن الواحدية المادية تفرض ذاتها فتطبق الصورة المجازية العضوية على الكون بأسره، وهنا تصبح صورة مجازية عضوية شمولية، فيفقد الإنسان مركزيته وتميزه، ويصبح جزءاً من كل عقله تابع لا سيد، ويتلخص إبداعه في عملية التلقي الأصم لقوانين الطبيعة الحية، أي أن الصورة المجازية العضوية الشمولية تؤدي إلى التمركز حول الموضوع وإلى النزعة اللاإنسانية الشمولية. ويلاحظ أن الحركات الشمولية (النازية ـ الصهيونية ـ الماركسية) تدور في إطار النماذج العضوية، وكذا الفكر العرقي الغربي وأدبيات الإمبريالية، أما الليبرالية فتتأرجح بين نموذج عضوي شمولي ونموذج آلي.

النموذج الآلي والنموذج العضوي الشمولي: مواطن التشابه:

يمكننا الآن أن نجري مقارنة بين الرؤية العضوية الشمولية والرؤية الآلية (الماديتان الواحديتان) لنكتشف مدى التشابه بينهما:

١ ـ النموذج المادي العضوي الشمولي، تماماً مثل النموذج المادي الآلي، نموذج مادي كموني (أي مركزه كامن فيه) يدور في إطار المرجعية الكامنة، ويصدر عن فكرة وحدة الوجود الطبيعية المادية. وبالتالي، لا يوجد في نهاية المطاف، وفي التحليل الأخير، سوى قانون واحد (عضوي أو آلي) يسري على كلٍّ من الطبيعة والإنسان. ومصدر التماسك في النموذجين الآلي والعضوي هو المبدأ المادي الواحد (الدافع للمادة آليًا، والكامن فيها عضويًا).

٢ ـ النموذج المادي العضوي الشمولي، تماماً مثل النموذج المادي الآلي، متَّسق ونفسَه، متماسك، خاضع لقوانين ثابتة مطردة حتمية توجد داخل الظاهرة أو خارجها. وإن وجدت خارج الظاهرة، فهي تظل جزءاً من النظام الطبيعي (المادي). وقد تكون هذه القوانين مبهمة غامضة ومحفوفة بالأسرار في حالة النموذج العضوي، وواضحة وجلية في حالة النموذج الآلي. ولكنها، في كلتا الحالتين، قوانين ثابتة تكتسح الإنسان، وتفقده حدوده وهُويته.

٣ ـ الطبيعة المادية العضوية الشاملة (مثل الطبيعة المادية الآلية) علة ذاتها، توجد في ذاتها، وتُدرك بذاتها، وتحوي داخلها كل ما تحتاجه لتفسيرها، فهي مكتفية بذاتها واجبة الوجود. وكلاهما شامل متصل، لا يقبل الانقطاع أو الثغرات، يتجاوزان الإنسان ولا يتجاوزهما، ويستوعبان الإنسان ولا يستوعبهما.

٤ ـ الإنسان في كلٍّ من الرؤية العضوية الشاملة والرؤية الآلية يفقد تعينه الإنساني، فهو كائن عضوي ينمو مع الطبيعة، ويستمد غاية وجوده منها. والإنسان في النظام الآلي مجموعة ذرات، وحتى روحه هي تجمُّع محدَّد وخاص لهذه الذرات، والعمليات العقلية هي مجرد عمليات كيماوية. والطبيعة (عضويةً كانت أم آلية) لا تكترث بالإنسان ولا باتجاهاته أو رغباته، وتتحرك بشكل تلقائي لا تهتم بالعنصر الإنساني.

٥ ـ يرى من يتبنى النموذج العضوي (الشمولي) أن عقل الإنسان ليس سوى جزء أصغر من الكل العضوي الطبيعي الأكبر، وليس له استقلال عن الكل (ومن هنا يُفسَّر تبنِّي الحركات الشمولية للنموذج العضوي)، تماماً كما يرى من يتبنى النموذج الآلي أن العقل إن هو إلا مادة لا يوجد ما يميزها عن المادة التي تشكل الواقع والكون، وهو خاضع لقوانينها، بسيط بساطتَها. والفكر من منظور عضوي هو تجلٍّ للكل الشامل المتصل، ومن منظور آلي هو انعكاس له. وإذا كان التجلي أكثر تركيباً من الانعكاس، فإن من المفترض في التحليل الأخير، وفي نهاية المطاف، أنه يُرَدُّ إلى واقع أكبر منه.

٦ ـ تتبع عملية النمو، حسب النموذج العضوي الشمولي، قانوناً داخليًا، وهي ثمرة إضافات وتعديلات من الخارج حسب النموذج الآلي. ولكن كلاً من عمليتي النمو الداخلي والإضافة من الخارج تفترض أن الإنسان ينمو حسب قوانين مجردة عامة لا يمكنه السيطرة عليها، أو يتم تغييره حسب قوانين هندسية أو آلية خارجية عنه لا يمكنه الفكاك منها.

٧ ـ إذا كان النمو يتم من الداخل دون تحكم من الفاعل الإنساني، وكان التغيير يتم

من الخارج دون تحكم منه أيضاً، فإن ثمة حتميات عليه تقبُّلها؛ إذ لا توجد عنده حرية اختيار (حتمية النمو من الداخل، وحتميَّة التغير من الخارج)، فالنمو خاصية نهائية ثابتة تماماً مثل الحركة في النموذج الآلي.

٨ـ تتكون الطبيعة في النموذج الآلي من ذرات . . تكوينها ثابت وبسيط، تتحرك وتتصارع حسب قوانين كامنة في المادة، والتغير هو ثمرة تجمع الذرات وتناثرها. وإن حدث صراع، فإن قوانين الحركة ستؤدي في نهاية الأمر، وبشكل حتمي إلى الانسجام. ولا يختلف الأمر كثيراً في النموذج العضوي، فهو يشبه النبات . . أجزاؤه ملتحمة، ولذا فهو لا يعرف الصراع، وإن ظهر صراع فهو سيُحسم بقوانين النمو، وستنتهي الأمور إلى الانسجام حتماً. ولذا فإن الصراع في كلتا الحالتين أمر ظاهري وسطحي سيُحسم في آخر المطاف (ونهاية التاريخ)، وفي التحليل الأخير.

٩ ـ لهذا السبب، نجد أن إشكالية نهاية التاريخ كامنة في كلا النسقين. فالحركة الحتمية المستمرة تكتسح كل شيء، إلى أن تصل إلى منتهاها ونقطة تحققها ولحظتها النماذجية.

١٠ ـ النظام الآلي والعضوي (المادي) كلاهما نظام شمولي مغلق، بمعنى أنه شامل، قانونه لا يفرق بين الطبيعة والإنسان، وهو ما يعني ظهور مشكلة الهُوية الإنسانية المستقلة ومركزية الإنسان في الكون، وهي مشكلة علاقة الكل بالجزء. فقد يتجلى مركز النموذج من خلال أحد عناصره فتظهر ثنائية صلبة. فإن تجلى المركز في شعب من الشعوب أو عرق من الأعراق، يصبح هو الكل في الكل، ويُهمِّش العناصر الأخرى، أي أنها إنسانية إمبريالية. ولكن عادةً ما يتجسد المركز في الطبيعة/ المادة فيُهمَّش الإنسان داخل هذه الثنائية الصلبة، ولكن النموذج يتطور في كل عناصره دون تمييز، ويصل إلى حالة السيولة الشاملة.

١١ ـ وإذا انتقلنا إلى السببية، نجد أن من يتبنى النموذج العضوي الشمولي يفترض ارتباط كل الأشياء بعضها ببعض وخضوعها للواحدية، كما يفترض إمكانية

تفسير كل شيء وإظهار علاقة كل شيء بكل شيء آخر، أي أنه نموذج مغلق لايترك ثغرات على الإطلاق، ويدور في إطار السببية الصلبة المطلقة. كذلك يفترض من يتبنى النموذج الآلي أن كل الأجزاء والذرات تخضع لقانون كَمِّي رياضي واحد يفسر كل شيء في كل زمان ومكان، كما يفترض أن التحكم هندسيًا من الخارج في كل شيء، حتى في عقل الإنسان أمر ممكن، أي أن النموذج الآلي نموذج مغلق أيضاً لا يترك أية ثغرات. ولذا، فإن كلا النموذجين الآلي والعضوي الشمولي يساعد على توليد نوع من أنواع المعرفة التي تيسر عملية التحكم الكامل في الواقع والهيمنة عليه (نسميها «المعرفة الإمبريالية»)، مثل معرفة التاجر بالسوق، فهي معرفة تهدف إلى التنبؤ بالأسعار وبحركة السوق حتى يمكنه التحكم فيه، ومثل معرفة العالم الذي لا يمكنه إجراء أية تجارب عملية إلا بعد أن يتحكم في كل المتغيرات تماماً ويستبعد ما ليس في قبضته . . . إلخ. ونوع المعرفة التي يطمح إليها كل من النموذجين الآلي والعضوي (الماديين) معرفة غير إنسانية، لأنها معرفة تطمح إلى تفسير كل شيء، ولا تترك أي ثغرات. كما أن نتائجها، لذلك، لابد أن تكون علمية، أو شبه مطلقة ونهائية.

١٢ ـ يشترك النموذجان في أنهما يحلان مشكلة الاتجاه والغاية من الوجود (وهو سؤال نهائي) بطريقة ميتافيزيقية لا تعترف بغيبيتها، فكلاهما يطرح التقدم كهدف نهائي. فالنمو العضوي يعني في العادة الانتقال من البساطة إلى التركيب، أما الحركة الآلية فهي دائماً حركة إلى الأمام، وهكذا. وبذا يضفي النموذجان المعنى والاتجاه على الحركة ـ آلية كانت أم عضوية. ولكن هذا «الإيمان» بالتقدم إيمان لا يستند إلى معطيات مادية، فالنمو العضوي هو مجرد نمو لا غاية له، والحركة الآلية هي الأخرى عشوائية لا اتجاه لها، إذ يظل الاتجاه مسألة تحددها الإرادة الإنسانية حسب معايير توجد خارج نطاق الحركة ذاتها.

١٣ ـ كلا النموذجين لا يمكنه أن يحل مشكلة القيمة ومصدرها، فالحركة الآلية

حركة مادية، والنمو هو الآخر حركة مادية، أي أنها حركة رتيبة مطردة، لااختيار فيها ولا اتجاه، ولا نجاح ولا فشل.

وهكذا، ورغم التناقض الواضح بين النموذج العضوي والنموذج الآلي (يفرق إسبينوزا، على سبيل المثال، بين الطبيعة المطبوعة [الآلية] والطبيعة الطابعة [العضوية])، إلا أن الاختلاف بينهما طفيف وسطحي، حيث يدوران في إطار كموني مادي يجعل مركز النموذج كامناً فيه، فكلاهما صوررتان مجازيتان يعبِّران عن نظام مادي مغلق، يتحرك حسب قوانين معروفة بشكل مسبق وحتمي. وهذه القوانين قد تكون كامنة في الكيان العضوي ذاته، وقد تكون خارج الكيان الآلي، ولكنها على أية حال قوانين طبيعية ثابتة لا تتغير - فالنبات سينمو بنفس الطريقة دائماً، تماماً مثل الآلة التي تتحرك بنفس الطريقة. وكلٌّ من الكيان العضوي أو الكيان الآلي يحوي داخله ما هو مطلوب لفهمه. وكذلك فإن مكان الإنسان في الطبيعة الآلية لا يختلف كثيراً عن مكانه في الطبيعة العضوية، فحينما يعود الإنسان إلى الطبيعة العضوية فإنه يذوب فيها، تماماً مثل خضوعه لقوانين الطبيعة الآلية.

ولعل الفارق بين النموذجين هو أن الطبيعة العضوية لا يمكن فهمها تماماً، فهي مليئة بالأسرار، على عكس الطبيعة الآلية التي يمكن فهمها. ولذا، فإن ما يُطلب من المرء في الإطار الآلي هو أن يتبع الطبيعة بعقلانية شديدة، ويذوب فيها ببرود شديد. أما في إطار الطبيعة العضوية، فإنه يُطلب منه أن يتبعها بكل عواطفه ويذوب فيها أيضاً.. ولكن هو في حالة نشوة وحرارة بالغة!

تاريخ الصورتين المجازيتين الآلية والعضوية:

وكما أن النماذج بنية عقلية سكونية تترجم نفسها عبر الزمان إلى متتالية، فإن الصور المجازية الأساسية يمكن أن تتطور هي الأخرى بتطور المجتمع والأفكار السائدة فيه. ولذا يمكن دراسة تاريخ الأفكار والنماذج الإدراكية من خلال دراسة تتابع الصور المجازية وتتاليها وتحولاتها.

وقد يكون من المفيد أن نتوقف هنا عند مصطلح أساسي في الحضارة الغربية هو مصطلح «لوجوس»، وهي كلمة تعني في الأصل «قول» أو «كلام» أو «فكر» أو «عقل» أو «معنى» أو «دراسة». ولكن معنى الكلمة تطور، فاستخدمها بعض الفلاسفة اليونانيين (مثل هرقليطس) بمعنى المبدأ الذي يسير به الكون. وهو الذي يفسر الثبات وراء التغير والنظام وراء الفوضى، فالأشياء رغم تنوعها، تحدث حسب اللوجوس.

ويوجد استخدامان أساسيان لكلمة لوجوس، فهناك «لوجوس أورثوس logos orthos» و«لوجوس سبرماتيكوس logos spermaticus». أما لوجوس أورثوس فهو «العقل السليم» أو «الحجة السليمة» (وكلمة «أورثو» هي تلك الموجودة في كلمة «أورثوذكس»، أي «العقيدة السليمة»). وقد استخدم السوفسطائيون اصطلاح «لوجوس أورثوس» للإشارة إلى المبادئ والقواعد المنطقية التي ينبغي اتباعها للوصول إلى الاستنتاجات السليمة، والتي يمكن استخدامها لتقديم وجهة نظر ما بطريقة سليمة. فاللوجوس هنا هو قواعد خارجية عن العالم يجب أن تمتثل لها أفعال الإنسان.

وقد استخدمت الكلمة أيضاً في الفلسفة الرواقية في عبارة «لوجوس سبرماتيكوس» بمعنى «الكلمة التي تعطي الحياة»، وهي عبارة تعني أن الكلمة بمنزلة البذرة أو المنيِّ أو سائل الحياة الذي يُنثر في العالم بأسره فيسبب الولادة والنمو والتغير في كل الأشياء (وهنا تظهر واحدة من أهم مفردات الحلولية). وإذا كان العالم من منظور اللوجوس أورثوس يشبه الآلة التي تُدار من الخارج، فهو هنا يشبه الكائن الحي. وتحوي اللوجوس سبرماتيكوس سائل الحياة، الذي يحوي بدوره عدداً لا متناهياً من حيوانات المنيِّ تقوم كل واحدة منها بخلق أو توليد كيانات، لكلٍّ هدف مستقل، ومع هذا فهي كلها متناغمة متساوية (ويلاحَظ هنا الثنائية الصلبة التي تسم الحضارة الغربية: عقل محض مجرد من الحياة، وتجسُّد حيوي لا عقل له). فكأن هناك مفهومين للوجوس: اللوجوس كعقل محض مجرد من الحياة يسيِّر العالم من خارجه، واللوجوس كقوة حيوية لا عقل لها تسيِّر العالم من داخله.

ويقترب المفهوم الأول من النموذج الآلي، ويقترب النموذج الثاني من النموذج العضوي. ويمكن القول بأن الحضارة الغربية تتأرجح بين هذين النموذجين الإدراكيين، أو الصورتين المجازيتين. وإن كان هذا التأرجح قد مُحي تماماً لصالح الصورة المجازية العضوية.

ويعود النموذج الآلي إلى الفكر اليوناني القديم، ولكنه اكتسب مركزية مع الثورة التجارية وفي عصر النهضة. فقد ظهر مفكرون مثل هوبز وديكارت ونيوتن وإسبينوزا، والفلاسفة العقلانيون الماديون الآليون في القرن الثامن عشر أمثال لوك وكوندروسيه ولاميتري وهولباخ، الذين أدركوا العالم من خلال صورة مجازية آلية.

أما النموذج العضوي فيشغل مكاناً أكثر مركزية ويعود إلى أفلاطون (**فايدروس**) وأرسطو (**كتاب الشعر**) ولونجينوس. وقد بدأ هذا النموذج يكتسب أهمية منذ عصر النهضة فثمة ملامح قوية منه في فكر لايبنتز وإسبينوزا، ولكنه اكتسب مركزية في القرن التاسع عشر (مع تصاعد الفكر المعادي للاستنارة). وظهور النماذج العضوية قد يكون تعبيراً عن إحساس الإنسان بقصور العقل والحواس عن إدراك كلية الكون وتركيبية الإنسان التي لا تُرد إلى المادة. وهنا يتوارى العقل، ويظهر اللا وعي والشعور والعواطف لتقف كلُّها، جنباً إلى جنب مع الحس، وسيلةً للإدراك، وذلك في محاولة لوضع حدود لعمليات العقل النقدية، ولاسترجاع طريقة أخرى لإدراك الواقع تفهم اللون المحلي، وتحترم الخصوصية والتركيب، وتحاول أن تستعيد للعالم معناه ومركزه، وتضع أساساً جديداً لليقين (المعرفي والأخلاقي). ويلاحظ أن الصورة المجازية العضوية قد تعبِّر عن ازدياد الحلولية الكمونية العلمنة، وبالتالي ازدياد ذوبان الجزء (الإنساني) في الكل (الكوني الطبيعي/المادي). ومع هذا يمكن القول بأن الفكر الغربي العقلاني الآلي قام بنزع القداسة عن كل شيء باسم العقل، فعادت الحركة الرومانسية بمفاهيمها العضوية وحاولت استعادة القداسة للكون.

وفكر كانط وشلنج وشليجل وهيجل وكوليردج وكروتشه وكل الفكر

الرومانسي في الغرب (ومعظم الفكر الغربي الحديث رومانسي بالمعنى الفلسفي) هو فكر يدور حول نموذج عضوي وصورة مجازية عضوية. ويمكن القول بأن التصور الغربي للفن والجمال والوحدة الفنية والسياسة والدولة والإنسان والمجتمع هو في أساسياته تصور عضوي. وهيجل هو قمة التفكير العضوي (الحلولي الكموني الواحدي الشمولي)، فنسقه الفلسفي يستند إلى ثنائية واهية، ويتحرك من خلال جدلية زائفة، إلى أن تلتقي الذات بالموضوع والمطلق بالنسبي، وذلك حين تصل الفكرة المطلقة إلى تحققها الكامل، فنصل إلى نهاية التاريخ. نقطة الوحدة العضوية الشمولية الشاملة، حين تلتقي وحدة الوجود المادية بوحدة الوجود الروحية.

والفلسفة العضوية هي آخر محاولات الإنسان الغربي تجاوزَ اغترابه الشديد في عالم مادي ميت، ينكر عليه مركزيته في الكون وخصوصيته الإنسانية. ولكن رغم كل التحوير والتدوير، نجد أن النموذج العضوي نموذج مادي ينكر التجاوز، ويدور في إطار المرجعية الكامنة. ولذا فهو يسقط في نفس المشكلات التي يسقط فيها النموذج الآلي، فيُجابَه الإنسان مرة أخرى بعالم مادي، قد يتسم بالحيوية والحركية والجدة، ولكنه مع هذا ينكر على الإنسان مركزيته في الكون، كما ينكر عليه خصوصيته وتركيبيته وحريته الإنسانية ومقدرته على التجاوز.

وقد لاحظنا أن الطبيعة/ المادة تشبه في كثير من سماتها السوق/ المصنع. أي أن النموذج العضوي في واقع الأمر يشبه النموذج الآلي. ولعل هذا يعبِّر عن نفسه في واقع أن الحضارة الغربية تبنت في نهاية الأمر صورة مجازيةً عضوية/ آلية، أو صورة مجازية تبدو كما لو كانت عضوية حيوية، ولكنها حينما تطبق على عالم الإنسان فإن نتائجها تكون نتائج الصورة المجازية الآلية نفسها (إذ يحكم العالم قوانين النمو الرتيبة المطردة التي لا تفرق بين عالم الإنسان وعالم الأشياء).

ولعل النموذج السائد في الغرب الآن هو في الواقع مزيج من النموذجين، وقد شبَّه الفيلسوف لايبنتس الكائنات الحية بالآلة، بل وجد أن العالم الحي كله مثل

الآلة. ونجد النمط نفسه في فكر جان جاك روسو الذي ينظر إلى الإنسان في حالة الطبيعة ككيان عضوي مستقل حر بشكل مطلق، ويكتسب إنسانيته من داخله، خارج إطار المجتمع، ثم يدخل طواعية في علاقة مع الآخرين من خلال العقد الاجتماعي. وما إن يفعل ذلك، فإنه يفقد كل شيء ويخضع للإرادة العامة للمجتمع، حيث يتحول الفرد إلى ذرة أو إلى مجرد جزء في كل أكبر ليتحرك بقوة دفع ذاتية وكأنه ترسٌ في آلة ضخمة (تمركزٌ حول الذات يؤدي إلى ذوبانها واختفائها وانتصار الموضوع). وهذا هو أيضاً النموذج الكامن في فكر داروين وتلميذه هربرت سبنسر. فسبنسر استخدم نموذجاً عضويًا لتفسير المجتمع، ولكن هذا المجتمع، في نهاية الأمر، كان محكوماً بعدة قوانين محددة، وكأنه آلة تتحرك مدفوعة من الداخل بتناسق شديد. فالبقاء دائماً للأصلح، والصراع هو قانون الحياة، وحركة الكون تتبع إيقاعاً رتيباً متكرراً (حركة دائمة) فهي حركة من تجانس إلى عدم تجانس إلى توازن، وهذه قوانين طبيعية نهائية مطلقة، تتحرك وكأنها آلة تدفع الإنسان الذي يشبه الذرة.

وعلى الرغم من جدلية ماركس، فإن نفس النمط (أي الاختلاط بين الآلي والعضوي) واضح في نسقه الفلسفي. فصراع الطبقات (وهو صراع يعبِّر عن حركة ذرية مادية) هو الذي يدفع التاريخ من داخله، متبعاً نسقاً واضحاً من البساطة إلى التركيب، ومن الشيوعية البدائية إلى الشيوعية النهائية، عبر سلم منظم متصاعد من العبودية إلى الإقطاع إلى الثورة الصناعية، التي ستأتي بالطبقة العاملة، التي ستأتي بالخلاص لنفسها وللجميع. وكل هذا حسب قوانين علمية، قد تكون مركبة وعضوية عند جرامشي، وبسيطة وآلية عند ستالين، ولكنها قوانين عامة تنطبق على كل الظواهر في كل زمانٍ ومكان. وتظهر الصورة المجازية العضوية في الحديث عن: كيف تلد الظاهرة نقيضها؟ وكيف يتلاحم الضدان ويلدان من تلاحمهما كلاً جديداً يتجاوزهما؟ وكيف نصل إلى درجات عليا من التركيب؟ وكلها صور مجازية من علم الأحياء، ولكنها حين تطبق على الإنسان تصبح صوراً مجازية آلية.

وتدور فلسفة نيتشه في نطاق الصورة المجازية العضوية، فهي تعلي من شأن الإنسان الأعلى والقيم العضوية التلقائية، وتؤكد التغير والصيرورة، وتبيِّن أن الحياة قوة تسير في طريقها تلقائيًا دون أن يُفرض عليها أي هدف أو غاية خارجة عنها، فلا توجد أية مرجعية متجاوزة. وتظهر عضويته المتطرفة في نقده لفكرة الأخلاق بوجه عام، فالقيم الأخلاقية تنطوي على تثبيت للسلوك الإنساني على نحو يباعد بينه وبين مصادره الحيوية المباشرة، بحيث تخضع تصرفات الإنسان لنوع من الآلية، أما الإنسان الأرقى فهو يسعى لمزيد من الحيوية والتفرد في كل شيء. فالموقف العضوي يؤدي إلى الفردية المطلقة والتفرد الكامل على طريقة روسو. ولكن، على طريقة روسو أيضاً، يؤدي هذا الموقف العضوي المتطرف إلى الآلية المطلقة في فكرة العود الأبدي، التي تذهب (كما بيَّن الدكتور فؤاد زكريا في كتابه عن نيتشه) إلى أن العالم «آلة عمياء من شأنها أن تمر بنفس الحالات مرات لامتناهية، بل إن تعريف الآلة هو أنها ما يؤدي وظيفته بشكل دوري منتظم، بحيث يعود دائماً إلى نفس الحالات التي مر بها دون أي تغير». أي أننا انتقلنا من العضوية المطلقة إلى الآلية العمياء الصارمة، ولكنهما في واقع الأمر نفس الشيء، فكلاهما يضمر إنكاراً كاملاً لمقدرة الإنسان على التجاوز وتأكيداً للمرجعية الكامنة. ويُلاحَظ في الفلسفة البنيوية هذا التمازج التام بين النموذج العضوي والنموذج الآلي. فالبنيوية تنظر إلى البنية باعتبارها كلاً عضويًا لا يحتاج إلى شيء خارجه. فالمجتمع بنية، والنص بنية، والتاريخ بنية، وكلها بنىً تتحرك من الداخل، ولكنها في نهاية الأمر خاضعة لنموذج رياضي هندسي، ولذا فإن الحركة ذات المصدر العضوي الكامن (الجُوَّاني) تتبع نسقاً هندسياً (برَّانياً). وكل التفكير البنيوي يهدف إلى السيطرة على الواقع من خلال هذه النماذج. ويستخدم علم الاجتماع الغربي صورة مجازية عضوية وأخرى آلية للتمييز بين الجماينشافت (الجماعة العضوية المترابطة التراحمية) والجيسليشافت (المجتمع التعاقدي)، وهو تمييز بين العضوي والآلي.

باختصار، يمكن القول إن الحضارة الغربية تدور في إطار نموذجين: واحد آلي والآخر عضوي، يحوي كل واحد منهما صورة مجازية مختلفة: العالم كآلة، أو العالم ككائن حي. وقد بيّنا أن الصورتين، رغم تعارضهما الظاهري، متقاربتان تماماً داخل إطار المرجعية المادية الكامنة.. فهما يحلان مشكلة النسق ووحدته، ومصدر تماسكه، ومصدر حركته واتجاهه، ولكن كلاهما يؤدي إلى الانغلاق والواحدية. والإنسان داخل النسقين إنسان طبيعي/ مادي، جزء من كلٍّ طبيعي/ مادي، وهو كلٌّ يدور بشكل آلي في المنظومات المادية، وينمو بشكل عضوي في المنظومات العضوية، ولكن الإنسان في كلتا الحالتين كائن طبيعي لا حول له ولا قوة. وما بعد الحداثة هي آخر محاولة للانفلات من الرؤية العضوية/ الآلية المنغلقة، ولذا فهي تعلن سقوط المركز واختفاء الذات والموضوع والاتجاه والمرجعية. ولكن ما نجم عن هذا ليس انفتاحاً وتحرراً للإنسان، وإنما تفتت في الكون، وغياب لأية مرجعية وضمن ذلك المرجعية الإنسانية. أي أنها خروج من الثنائية الصلبة، وسقوط في السيولة الشاملة!

والصور المجازية الأساسية في الحضارة الحديثة خليط من العضوية والآلية (أو تأرجح بينهما)، يعبِّر عن إنكار للتجاوز وتأكيد للكون والمرجعية الكامنة. ولنأخذ، على سبيل المثال، أسطورة بروميثيوس، هذا العملاق الخرافي الذي سرق النار من الآلهة الغيورة ليمنحها إلى الإنسان، كي يصبح حراً يمتلك تلك المعرفة، مصدر ألوهية الآلهة، والتي يمكن أن تحول الإنسان إلى إله. يرى بعض دارسي العلمانية الشاملة أن أسطورة بروميثيوس وهذه هي الصورة المجازية العلمانية الأساسية. فهو (أي بروميثيوس) رمز الإنسان الذي يتمرد على القوى الغيبية ويرفض هيمنتها، ويطوِّر العلم ليهزم الطبيعة، ويصبح هو ذاته إلهاً مكتفياً بذاته. وهي صورة مجازية جيدة تصلح لعصر النهضة وعصر الاستنارة.

ولكن كان هناك دائماً، منذ بداية المشروع التحديثي، ما سماه أحد مؤرخي الفلسفة «الاستنارة المظلمة» التي أدركها من البداية ماكيافللي وهوبز. وجوهر

أطروحتهما أن الإنسان الطبيعي ذئب شرس (وهذه صورة عضوية مجازية)، قادر على افتراس الآخرين وغير قادر على كبح غرائزه إلا عن طريق العنف. كما أن إسبينوزا شبَّه الإنسان بقطعة حجر دفع بها إنسان فأخذت تدور في الفضاء، فظنت أنها كائن (عضوي) حر الإرادة، وكامل الوعي! وتتعمق الآلية في حالة نيوتن الذي شبَّه العالم بالساعة. ثم جاء لوك وبيَّن أن الآلة ليست موجودة خارج الإنسان وإنما موجودة داخله، فعقل الإنسان هو صفحة بيضاء تتراكم عليه المعطيات الحسية، فتتكون من تلقاء نفسها أفكاراً مركبة، تتشابك بدورها لتكون أفكاراً أكثر تركيباً.. وهكذا.

وابتداءً من منتصف القرن الثامن عشر، بدأ الإنسان يشعر أن حلم الألوهية والتحكم في العالم لم يتحقق، وأن كرة النار (العلم) لم تأت له بالسعادة، وإنما بدأت تسيطر عليه وتتهدده، ولذا بدأ يتحول بروميثيوس إلى فرانكنشتاين (صدرت رواية ماري شللي **فرانكنشتاين** عام ١٨١٨ وعنوانها الفرعي **بروميثيوس الحديث**). ويلاحَظ أن فرانكنشتاين إنسان يتحرك بشكل آلي، وتم تركيبه بشكل آلي لكي يصبح كائناً عضوياً مستقلاً عن خالقه! ثم ظهر داروين الذي رأى العالم باعتباره غابة دموية. ومن ثمَّ تحول كل من إنسان روسو الطبيعي وفرانكنشتاين إلى الدكتور جيكل والمستر هايد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهو كائن نصفه إنسان متحضر (أو ربما سوبرمان) عنده نزعة بروميثية، يحاول التحكم في نفسه وفي الزمان والتاريخ، والنصف الآخر إنسان طبيعي مادي مدمر (سبمان)، هو أقرب إلى الحيوان الوحشي منه إلى الإنسان. وفي القرن العشرين، تراجع فرانكنشتاين والمستر هايد، وجاء فرويد ليؤكد أن غابة داروين العضوية لا توجد خارجنا وحسب، وإنما توجد داخلنا أيضاً. ثم ظهر سيزيف الضائع المسكين، بطل الأدب الحداثي، وهو كائن عضوي يتحرك بشكل آلي رتيب. وأخيراً ظهر كلب بافلوف، وهو كائن عضوي تماماً، يستجيب للمؤثرات بشكل آلي تماماً.

ويُلاحَظ، في كل هذه الأساطير العلمانية، أن الصورة الأساسية ليست صورة

إنسان مركب اجتماعي (رباني) قادر على التجاوز، وإنما هي صورة لكائن غير إنساني. فهو إما فوق إنسان (سوبرمان) يتحدى الآلهة ويحاول أن يكون إلهاً، أو هو دون الإنسان منزلة (سبمان). وقل نفس الشيء عن الشخصيات الأخرى التي أفرزتها الحضارة العلمانية مثل: طرزان ـ باتمان ـ رامبو ـ دراكولا ـ ملكات الجنس والإغراء (ومع هذا، يلاحظ أنه، مع تزايُد التحول عن الثنائية الصلبة إلى السيولة الشاملة، بدأ الانتقال من رموز الذكورة والعنف إلى رموز الأنوثة والسيولة [مادونا ومايكل جاكسون]، أو الغياب الكامل للإنسانية [سلاحف النينجا ـ الكواكب الأخرى وعالم الفضاء]).

وقد ظهرت صورة مجازية جديدة تعبِّر عن عالم ما بعد الحداثة الذي لا مركز له، وهي نبات الجذمور (بالإنجليزية: ريزوم rhizome) ـ وكذلك يقال له «الجذمار»، وهو ساق أرضية شبيهة بالجذر. وصورة الجذمور صورة مجازية عضوية، ولكن ثمة اختلافاً جوهرياً، فالصورة المجازية العضوية في القرن التاسع عشر كانت تتضمن فكرة الأصل أو الجذر، وهو الأساس الموضوعي والسبب العميق والباطن الذي لا إبهام فيه الذي يؤدي إلى الساق الذي يظهر على السطح أو إلى النتائج الواضحة، فثمة سببية واضحة صلبة تؤكد أن هناك نمطاً واضحاً في الطبيعة، ومرجعية كامنة فيها تجعل منها صورة مجازية كافية لوصف العالم، فيرتبط السبب بالنتيجة، والباطن بالظاهر، والأعماق بالسطح (والمدلول بالدال). أما الجذمور فهو نبات، ولكن لا يوجد فاصل بين الجذر والساق، ولا بين الظاهر والباطن، وهو ينمو بلا اتجاه، ويمتد بشكل دائم من جانبه وإلى أعلى وإلى أسفل وبنفس الدرجة، دون أن يتبع أي نمط ملحوظ، ومن ثم لا يمكن التنبؤ به، وتظهر له سيقان جديدة في أماكن من المستحيل التنبؤ بها. وهذه صورة مجازية جديدة كل الجدة، فالآلة والنبات يتحركان حسب نمط وفي حركة رتيبة، ورتابتهما تحل مشكلة الاتجاه، وما يختلف هو مصدر قوة الدفع والتماسك. أما الجذمور فإن قوة دفعه من الداخل، فهو كائن عضوي ولكنه لا يتبع أي نمط، ولذا تنفصل المقدمات عن النتائج، والدوال عن المدلولات، والذات عن الموضوع. فثمة انتقال من الحركة

الرتيبة للعالم العضوي/ الآلي إلى حركة لا اتجاه لها في عالم ما بعد الحداثة الفوضوي، وهو نتيجة حتمية للمرجعية المادية الكامنة. فالمرجعية حين تكمن في الذات أو الموضوع يظهر عالم الثنائية الصلبة الذي تعبِّر عنه صورة مجازية (الآلة أو النبات) بشكل كاف. ولكن حينما **يزداد كمون المرجعية** وتتجلى في كل المخلوقات، فإن المرجِعية ذاتها **تختفي، ولا تصلح لا الصور** المجازية الآلية ولا العضوية، وتظهر مجموعة من **الصور المجازية الجديدة**.

وقد اقترح البعض صورا **مجازية بديلة أدق لعالم ما بعد الحداثة، مثل** الحاسوب (الكمبيوتر) مثلاً، فهو آلة تشبه **الإنسان في ذكائها ومقدراتها على** الحساب والتنبؤ، وهي آلة منضبطة تماماً بكمية المعلومات التي تدخل فيها وتخرج منها، وهي تتبع النموذج الرياضي الهندسي الدقيق، وهي تمنح الإنسان حرية ضخمة، فهي تحل له مشاكله، ولكنها في الوقت ذاته تضع حدوداً صارمة عليه إذ إنه لا يمكنه تجاوز عالم الأرقام والبرامج، فهو عالم مبرمج تماماً. ويصلح الفيديو لأن يكون صورة مجازية أخرى، فهو آلة يعرض عليها الإنسان ما يشاء من أفلام تشاكل الحياة، ولكنها حياة ملونة محدودة برؤية صاحبها وبالقائمين على «قطاع اللذة» في المجتمع. ومرة أخرى، يتحرك الإنسان في حرية كاملة، ولكنه يكون مبرمجاً بشكل كامل.. ويضغط الإنسان على زر، فتتكرر الصور بشكل رتيب، ويتحكم في الصور، لكن الصور تتحكم فيه في الوقت ذاته. كما يلاحظ أن الكومبيوتر أدق من الإنسان، والصورة المعروضة على الفيديو أدق من الواقع، ولذا فهما «أكثر واقعية» من الواقع، أي أنهما يفوقان الإنسان (بالإنجليزية: هايبر ريال hyper-real، أي سوبر ريال super-real). ورغم هذا، فإنهما أقل دفئاً من حياة الإنسان وصور الواقع. ولذا، فهما أيضاً دون الإنسان ودون الواقع (بالإنجليزية: هايبو ريال hypo-real، أو سبريال subreal)، أي أنهما يتجاوزان الإنسان المتعين المركب إلى ما هو فوقه أو ماهو دونه .

الفصل الثالث

الجسد كصورة مجازية أساسية في الحضارة الغربية

تناولنا في الفصل السابق الصورتين المجازيتين الأساسيتين في الحضارة الغربية: الصورة الآلية والصورة العضوية، والإشكاليات الفلسفية المرتبطة بهما. ونحن نذهب - كما أسلفنا - إلى أن ثمة علاقة بين رؤية الكون من جهة، والصور المجازية من جهة أخرى. ولذا مع تصاعد معدلات الحلول والكمون طوَّر الوجدان الفلسفي والجمالي الغربي الصورة المجازية العضوية وولَّد منها صورتين مجازيتين عضويتين تعبِّران عن رؤية الإنسان الغربي الحديث للكون هما الجسد والجنس.

الأساس الفكري:

يُلاحَظ أن الحلولية تترجم نفسها إلى ما نسميه «النزعة الجنينية»، أي محاولة الانسحاب من العالم المركب وإدراكه من خلال صور مجازية ومقولات مادية بسيطة اختزالية، تفيد معنى الالتصاق، وذوبان الذات، واختفاء الهوية والحدود. وتتجه النزعة الجنينية نحو اختزال الكون بأسره إلى مبدأ واحد عضوي/ مادي لا يسمح بوجود مسافات أو ثغرات، أي أنها تستبعد الإنسان ككائن اجتماعي مركب قادر على الاختيار الحر، وعلى تجاوز ذاته الطبيعية والطبيعة/ المادة. وأهم مفردات الحلولية بنزعتها الجنينية الجسد والتنويعات المختلفة عليه (الرحم - الجنس - ثدي الأم - الأرض - الأعضاء التناسلية).

وفي الوثنيات القديمة، كان التصور أن الأرض هي جسد الإله أو أن الكاهن

الأعظم هو تجسُّد الإله، أو أن الثالوث الحلولي (الإله-الأرض-الشعب) يكوِّن كلاً حلولياً عضوياً مركزه كامن فيه. كما أن افتراض تشابه الماكروكوزم (الكون الأكبر) بالمايكروكوزم (الكون الأصغر، أي الإنسان) هي صورة مجازية أساسية في النظم الحلولية مثل القبَّالاه والهرمسية. وتظهر في المنظومات المعرفية العلمانية (الحلولية الكمونية الواحدية) صور مجازية عضوية متواترة. فالأرض هي أهم عناصر القوميات العلمانية، وهناك الحديث عن القومية العضوية. وتسود تفسيرات عضوية لحركة التاريخ والمجتمع مثل نظرية داروين. والتفكير العنصري النازي والصهيوني تفكير عضوي شمولي.

وتستمر عملية الاختزال، فبعد أن يُختزل الإنسان إلى جسده، يُختزل جسده إلى نشاطه الجنسي وإلى أعضاء التذكير والتأنيث، أي أنها حركة اختزالية مستمرة نحو قاسم مشترك أعظم أو أصغر، ونقطة صفر نهائية تختفي عندها النتوءات والسمات الخاصة وكل الثنائيات الناجمة عن الإيمان بالمرجعية المتجاوزة.

ويُلاحَظ أن ما يُسمَّى «فلسفة الجسد والجنس» قد حقق شيوعاً غير عادي في الآونة الأخيرة في العالم الغربي. وكي ندرك أطروحة الجسد كأساس للفلسفة، والجنس كأهم العناصر فيه، قد يكون من المفيد أن نقتبس بشيء من الاستفاضة من واحد من أهم الفلاسفة المحدثين وهو آرثر شوبنهاور (١٧٨٨-١٨٦٠) الذي طور الصورة المجازية العضوية، ووصل بها إلى صورتي الجسد والجنس بحسبانهما الصورتين الإدراكيتين الأساسيتين في الحضارة الغربية الحديثة. فشوبنهاور يذهب إلى أن هناك إرادة الحياة والبقاء، ولكن هناك أيضاً عدوها الأبدي (الموت والفناء). والحياة هي الجسد، وإرادة الحياة هي إرادة الجسد، فليس الجسم كله إلا إرادة تجسَّدت. كما أن الجنس الإنساني بصفة عامة يقابل الإرادة بصفة عامة، فالبنية الجسدية للفرد تقابل إرادة الفرد، أي شخصيته، وتعبِّر الإرادة عن نفسها في نشاط أساسي هو التناسل (الجنس): «كل كائن عضوي يسارع إلى التضحية بنفسه من أجل التناسل إذا ما بلغ حد النضوج، من العنكبوت الذي تلتهمه أنثاه بمجرد تلقيحه

إياها، وإلى الزنبور الذي يُفني حياته في جمع القوت لنسلٍ لن يراه، إلى الإنسان الذي يتفانى في تحصيل حاجات أولاده من طعام ولباس وتربية [لا فرق في ذلك بين الإنسان والحيوان!]. فالنسل هو الغرض النهائي لكل كائن عضوي، والتناسل هو أقوى الغرائز، إذ هو الوسيلة الوحيدة التي يتسنى للإرادة بها أن تقهر الموت؛ ولكي تثق الإرادة بسلامتها من خطر الموت تعمدت ألا تضع إرادة النسل تحت رقابة العقل بما له من تأمل ومعرفة».

«إن الإرادة تبدو في التناسل مستقلة عن المعرفة، فهي تسير في هذا المجال سيراً أعمى، كما تعمل في الطبيعة اللاشعورية. وبناءً على هذا، كانت أعضاء التناسل هي بؤرة الإرادة بعينها، وهي المركز الذي يقابله المخ الذي يمثل المعرفة من ناحية أخرى. وأعضاء التناسل هي أساس حفظ الحياة، لأنها تتضمن حياة لا تنتهي، ومن أجل هذا عبدها منذ القدم اليونان واليهود. إن العلاقة بين الجنسين هي في الواقع النقطة المركزية الخفية لكل عمل وسلوك، وهي تتجلى في كل شيء برغم ما نحاول سترها به من الأقنعة؛ إنها سبب الحروب، وهي الغاية من السلام ومعنى كل ما غمض من العبارات». «ومما يدل أيضاً على خضوع الفرد لحاجات جنسه، وعلى أنه مجرد أداة يتخذها الجنس لاستمرار بقائه، هو أن حيوية الفرد تتوقف على حالة خلاياه التناسلية».

«ويجب أن تُعتبَر الغريزة الجنسية روح شجرة النوع التي تنمو عليها حياة الفرد، فالفرد من نوعه كالورقة من الشجرة، تتغذى منها وتغذوها، وهذا هو السبب في قوة الغريزة الجنسية، وفي أنها تنشأ من أعماق طبيعتنا. فإذا خُصِيَ فرد كان ذلك بمنزلة قطعه من شجرة النوع التي ينمو عليها، وإذا ما انفصل عن شجرته فلابد أن يذبل ويذوى؛ وبالتالي تنحط قواه البدنية والعقلية».

ولكن.. لِمَ كل هذا الاهتمام المحموم بالجسد والجنس؟ لفهم هذا، لابد أن نعود إلى الإشكالية التي واجهتها الفلسفة الغربية منذ عصر نهضة الغرب، وظهور العقلانية المادية والإنسان الطبيعي/ المادي، والمرجعية المادية الكامنة كإطار نهائي

(بمعنى أن العالم يحوي داخله كل ما يكفي لتفسيره). وكان من المفروض أن هذا الإنسان الطبيعي/ المادي يعيش تحت سقف مادي في عالم واحدي لا يعرف الثنائيات، ومع هذا ظهرت إشكالية انقسام الذات والموضوع، والتمركز حول الذات الإنسانية والتمركز حول الموضوع (الطبيعي/ المادي). وعبر تاريخها، حتى نهاية القرن التاسع عشر، بذلت الفلسفة الغربية جهداً غير عادي لحسم هذا التناقض ولتصفية هذه الثنائية، إما عن طريق المصالحة والمزاوجة بين الذات والموضوع وبين الإنسان والطبيعة، أو عن طريق إعطاء أسبقية للواحد على الآخر. فهذا الانقسام يعني وجود مسافة بينهما وحيز مكاني يتفاعلان فيه وحيز زماني تتم فيه عملية التفاعل، كما أنه يعني وجود حدود خارج الذات والموضوع، الأمر الذي يعني ظهور قدر من التجاوز والمعنى والكليات الثابتة. فثنائية الذات والموضوع تفتح الباب على مصراعيه مرة أخرى لكل الثنائيات الأخرى، كما أنها تشير إلى عالم خارج الذات والموضوع، هو مصدر الثبات والتجاوز والمعنى في عالم الصيرورة وحركة المادة، أي أن هناك عودة إلى عالم ما وراء الصيرورة وما وراء الطبيعة/ المادة، عالم الدالِّ المتجاوز، وهذا يشكل سقوطاً في الميتافيزيقا وتحدياً للنسق المادي وللعقلانية والواحدية المادية، ويشكل تذكرةً للإنسان بأصوله الربانية، ولذا لابد من تجاوز الثنائية ومحوها تماماً، إن كان الإنسان الطبيعي/ المادي يريد تأكيد ماديته ومادية الطبيعة.

وقد كان حلم الفلسفة الألمانية - التي يقال لها مثالية! - هو العثور على قوانين في عقل الإنسان وفي التاريخ تتفق وقوانينَ الطبيعة، حتى تلتقي الذات بالموضوع والتاريخ بالطبيعة، ويلتحم الجميع في وحدة عضوية مثالية نهائية. وبطبيعة الحال، لم يتحقق هذا الحلم. ولذا بدأ الإنسان الطبيعي يبحث عن طريقة أخرى يُحقق بها تجاوز ثنائية الذات والموضوع، وهنا ظهر الجسد والجنس كصورتين مجازيتين أساسيتين يتم من خلالهما إنجاز هذا الهدف. وقد مُنح الجسد (والجنس) أسبقية معرفية وأخلاقية على كل شيء، فهما المرجعية الكامنة في المادة، ويحلاَّن في المنظومة الحديثة المادية محلَّ الإله في المنظومات التوحيدية الروحية.

الجسد كصورة مجازية:

نورد فيما يلي ما نتصور أنه بعض جوانب الفكر الفلسفي العلماني الشامل التي تبيِّن أن الجسد صورة مجازية إدراكية نهائية (وسنتناول الجنس كصورة مجازية في الفصل التالي):

١ ـ تَصدُر المنظومة العلمانية الشاملة (الطبيعية المادية الواحدية) عن الإيمان بالمرجعية النهائية الكامنة في المادة، ولذا فهي تدور حول الإنسان الطبيعي (المادي)، وهو جسد مادي محض يعيش في الطبيعة/ المادة، ومن الطبيعة، وعلى الطبيعة، وبالطبيعة.. أحلامه وأشواقه لا تتجاوزها، ولا يوجد فاصل بينه وبينها..؛ حدودها حدوده، وآفاقها آفاقه، ولذا عليه ألا يتجاوزها وإنما عليه تحقيق قانونها والذوبان فيها، أي أن عليه التخلي عن هُويته الإنسانية، وكيانه المركب المستقل، ووعيه الفردي والاجتماعي، ومقدرته على الاختيار الحر. كما أن عليه الانسحاب من الحضارة والقيم والاتجاه الرأسي والتراتب الهرمي، إلى عالم الطبيعة الذي لا حدود له ولا تجاوز فيه، والذي يحوي داخله كل ما يكفي لتفسيره. أي أن على الإنسان الانسحاب إلى حالة جنينية محيطية أفقية سطحية، حالة واحدية البُعد تشبه الجسد الأصم، لا تعرف التدافع أو الثنائيات أو الثغرات.

٢ ـ معظم الفلسفات الحيوية العضوية، خصوصاً اللاعقلانية (شأنها شأن الرؤى الحلولية الكمونية الروحية والمادية) تدور في الغالب حول صورة مجازية عضوية (العالم كجسد أو العالم ككائن حي)، وهي صورة كمونية واحدية جنينية تنكر إمكانية التجاوز، وتشبه الصورة المجازية الحلولية الكمونية (الروحية) الخاصة بالماكروكوزم والمايكروكوزم، أي تشابه العالم الكبير (الكون) بالعالم الصغير (الجسد). وهي صورة مجازية تختزل المسافات والمستويات والمساحات، وتؤدي إلى التصاق الأجزاء تماماً وإلى تلاحمها، وهو ما يؤدي إلى تماسك النسق تماسكاً كاملاً، وهو اتساق لا يسمح بأي انقطاع أو ثغرات أو عدم تجانس

أو تنوع. والنمو العضوي نمو حتمي واحدي يستبعد التركيبية الإنسانية وحرية الاختيار. والهجوم الذي تشنه الفلسفات العضوية الحيوية على العقل والتجريد (الذي يتجاوز السطح المادي) هو هجوم على من يرفض المرجعية الكامنة والجسد كصورة مجازية أساسية.

٣ـ تلاحَظ مركزية الجسد في فلسفة كثير من الفلاسفة المحدثين، خصوصاً في أواخر القرن التاسع عشر، حينما يسود الحديث عن «طفرة الحياة» (برجسون)، وعن «الغريزة» (روسو)، و«إرادة القوة» (شوبنهاور ونيتشه)، و«البقاء» (إسبينوزا وداروين ونيتشه)، و«النزعة الديونيزية» (نيتشه)، وأن «الإنسان يخلق ذاته أثناء خلقه لظروف حياته الاقتصادية» (الماركسية). ويمكن القول بأن كل الفلسفات الحسية والسلوكية والمادية، تنكر التجاوز وتجعل من الجسد، بشكل واضح أو كامن، أساس كل شيء، فهو مصدر المعرفة (العقل كمخ، أو كصفحة بيضاء سلبية تتراكم عليها المعطيات). والحواس الخمس هي المصدر الوحيد للمعرفة، والإنسان يُعرَّف في إطار احتياجاته المادية الجسدية وجهازه العصبي وغدده. وبالتالي لا يمكن فصل العواطف عن العقل، أو الجسد عن الروح، أو الحقيقة الموضوعية عن الرأي، أو الذات عن الموضوع، أو أي شيء عن أي شيء آخر!

وتلاحَظ مركزية الجسد والجنس في فكر فرويد (الذي يفوق في أهميته ماركس، خصوصاً بعد سقوط المنظومة الاشتراكية). وفرويد (في كثير من الأحيان) يستخدم مفردات الحلولية الكمونية لتفسير السلوك الإنساني في كليته، وكأن الإنسان جسد محض ودوافع جسدية وجنسية فقط، يعيش متمركزاً حول ذاته الطبيعية في عالم الطبيعة/ المادة. ومن هنا كان تركيزه على الأحلام واللاشعور، وعلى مراحل تطوُّر جسد الإنسان وعلاقته بجسده، فهذه جميعاً عناصر حتمية مادية تُسقط الإرادة والاختيار الحر.

٤ ـ استخدام الجسد كصورة مجازية ـ كما أسلفنا ـ هو محاولة كمونية مادية أخيرة

لتجاوز ثنائية الذات والموضوع (وكل الثنائيات الأخرى). ويظهر هذا الاتجاه وبحدة في الفلسفة الفينومنولوجية التي تؤكد أن الذات هي الموضوع، وأن الموضوع هو الذات، وتدور في إطار مفاهيم مثل «عالم الحياة»، حيث يتحدد وجود الذات لا كشيء مستقل، وإنما كجزء من الوجود. وقد ظهر هذا الاتجاه - وبحدة - في فلسفة ميرلو بونتي، الذي حاول أن يحقق المشروع النيتشوي لإزالة الفروق تماماً بين الفكر والفعل، وبين الجسدي والنفسي.

ويميِّز ميرلو بونتي بين الجسد الطبيعي والجسد المعيشي. فالأول هو الجسد التشريحي (الطبيعي - الفسيولوجي)، الذي يشكل علاقتنا مع العالم الخارجي. أما الثاني فهو الجسد المجرَّب، المعبِّر عن المقاصد والأهداف والرغبات. وهكذا تعود الثنائية مرة أخرى، ولكن بونتي يسارع بقوله إنه لا يوجد بينهما فرق حقيقي، وما بينهما هو فرق دلالي وإدراكي ليس إلا. ورغم قوله هذا، فإنه يؤكد أولوية الجسد المعيشي على الجسد الطبيعي (أي يؤكد الثنائية التي حاول إنكارها)، بل إن الجسد الطبيعي يُعد جسداً مشتقاً من الجسد المعيشي! والإدراك عنده ليس عملية ذهنية تامة أو فكرية (على الرغم من احتوائه عناصر عقلية)، ولكنه مجسَّد، فنحن ندرك بأجسادنا التي تضمن لنا الوصول إلى جزئيات وموجودات العالم. ومحاولة إدراكنا للعالم خارجيًا ما هي إلا مرادف لإدراكنا لأجسادنا نحن بالدرجة الأولى. والوصف الفينومنولوجي إن هو إلا وصف لنمط من الالتحام بين الجسد والعالم، فالجسد والعالم متحدان متلاحمان باعتبارهما جسداً للشيء وشيئاً للجسد. والعلاقة بين الجسد والأشياء الطبيعية من غير الممكن وصفها في إطار علاقة سببية.

لهذا، يتحدث ميرلو بونتي عن أنطولوجيا اللحم البشري (الجسد) (بالإنجليزية: أنطولوجي أوف ذا فليش ontology of the flesh) باعتبارها تفاعلاً متبادلاً وتشابكاً والتحاماً كاملاً بين الذات والعالم عبر الجسد، حيث لا يمكن التمييز بين المعنى النابع منا والمعنى النابع من الأشياء خارجنا. واللحم هنا هو علاقة المرئي بالأعماق غير

المرئية الكامنة داخلنا، هو الرؤية من غير الرائي (بالإنجليزية: أنونيماس فيزيبيليتي anonymous visibility) والتي تسبق الانقسام إلى ذات وموضوع، هو بُعدٌ عالمي للوجود قبل أن ينقسم إلى كائنات مختلفة. والوجود، لهذا السبب، يجب عدم فهمه من خلال النماذج التقليدية الخطية حيث يتم الانتقال من هوية إلى أخرى.. بل يجب فهمها على أنها دائرة معكوسة من التداخل الجسدي (بالإنجليزية: ريفيرسبل سيركل أوف إنتركوربوريال بيينج reversible circle of intercorporeal being). وهذه الدائرة المنغلقة على نفسها للوجود المتداخل جسديًا «هي الدائرة التي لم أشكلها، وإنما هي التي تشكلني.. هذا الالتفاف للمرئي على المرئي، الذي يمكن أن يعبر أجساد الآخرين وجسدي وينفخ فيها الحياة».

إن ميرلو بونتي، بهذا، يوافق على مشروع هايدجر لإعادة اكتشاف الوجود الذي يتجاوز المقولات الميتافيزيقية، ويحاول العودة للأنطولوجيا الغربية قبل سقراط، والتي تعبِّر عن انتماء كوني يلتحم فيه الوعي والوجود في عنصر واحد مشترك. وبدلاً من البدء من الوعي، ثم محاولة إيجاد علاقة مع الوجود، كما لو كان الوجود كياناً موضوعيًا - فإن بونتي يرى أن أنطولوجيا الجسد تجعلنا قادرين على فهم الوجود باعتباره وجوداً يمنحنا وجودَنا، في ذات الوقت الذي نمنحه نحن وجودَه. إن الجسد حسب تصور ميرلو بونتي ليس المادة ولا العقل ولا الجوهر، ولذا فهو يعود للمصطلح اليوناني الواحدي القديم «العنصر» (الذي كان يستخدم للإشارة إلى الماء والهواء والنار)، باعتباره هو الجوهر الذي يقف بين الفرد الذي يوجد في الزمان والمكان وبين الفكرة العامة. فهو مبدأ متجسِّد يؤدي إلى ظهور أسلوب من أساليب الحياة كلما كانت هناك شريحة من الوجود. أي أن الجسد هو المعادل الفلسفي الجديد للمبدأ الأول الكامن في المادة، وتَحقُّقٌ كامل للنزعة الحلولية الكمونية الجنينية!

٥ - يحلم أنصار ما بعد الحداثة بعالم من براءة الصيرورة، عالم الإشارات بلاخطأ.. بلا حقيقة.. بلا أصل، عالم مادي خالٍ تماماً من القداسة، عالم

بلا لوجوس قبل أن يُعطَى آدم المقدرة على تسمية الأشياء واستخدام اللغة، أي قبل أن يظهر الإنسان (الإنسان الرباني القادر على التجاوز، وعلى أن يحمل عبء الهُوية والمسئولية)، وقبل أن تظهر الدوال التي تشير إلى مدلول، وقبل أن تنقسم الحقيقة إلى دال ومدلول. عالم براءة الصيرورة هذا هو عالم الطفل في مرحلة الخيالي أو المتخيل (بالفرنسية: إيماجينير imaginaire) قبل الانتقال إلى عالم الثنائيات، عالم ما قبل التاريخ والزمان، حينما كان الإنسان طفلاً رضيعاً لم تتشكل هُويته بعد، إذ كان لا يزال في المرحلة الجنينية التي كان يظن فيها أنه جزء من جسد أمه، وأن جسد أمه هو العالم. إنه عالم المادية الخالص، فالمادة الأصلية التي تَكوَّن منها الكون (والتي لم يُعرِّفها ولم يَعرفها أحد) هي مادة لاتعرف سوى التماثل (والحرية هي مقاومة التماثل). والمادة لا تعرف شيئاً خارجها، فهي تصفي ثنائية الذات والموضوع وتتخلص منها، لأنها تستدعي عالماً متجاوزاً وأصلاً ربانياً للإنسان، ولكنها مادة في حالة حركة دائمة وعدم تَشكُّل دائم، ولذا فهي نسبية مطلقة، متغيرة ثابتة، هي الدالُّ والمدلول، أو الدالُّ بلا مدلول، أو المدلول غير المتجاوز، وهي حالة كمون تام.

٦ ـ والمعرفة من منظور ما بعد الحداثة معرفة بدون مركز، فهي معارف صغيرة، محدودة بنطاقها، فهي مثل الجسد الذي لا تتجاوز شرعيته حدوده. وحينما ندركه هو وحده، فنحن ندرك ذواتنا وحسب (فالجسد هو الذات والموضوع). ويرى فوكُّو أن الجسد هو مركز القوة، والرغبة هي التعبير عن الجسد، فالرغبة هي التي يجب أن تنتج الواقع، ولذا فإن الانعتاق هو إطلاق العنان للرغبة، أما القمع فهو وضع الحدود لها. وتختلف التشكيلات الاجتماعية حسب تَعامُلها مع الجسد والرغبة، فهي تضعها داخل شفرة وخريطة محددة، والثورة من ثَمَّ هي محاولة تغيير الشفرة والخريطة. ويرى فوكُّو أن هدف المعرفة في الماضي كان هو إرادة تنظيم الواقع، بما يتطلبه ذلك من تفسير، وبما تستند إليه من افتراض وجود الحقيقة الموضوعية (ثنائية الذات والموضوع)، أما الهدف من المعرفة الآن فهو إرادة القوة واللعب والرغبة.

٧- يحتفل الأدب المتمركز حول الأنثى (بالإنجليزية: فيمنيست feminist) بجسد المرأة ويعطيه أولوية معرفية. فجسد المرأة حسب النظرية النقدية المتمركزة حول الأنثى منفتح متعدد، ولذا فهو يتحدى المعنى المغلق والتمركز حول اللوجوس. وفي التفرقة بين العمل (المغلق) والنص (المنفتح) يشبّه النص بجسد المرأة. أما التناص، أي تداخل النصوص، فهو حركة أنثوية. وتظهر محاولة تجاوز الذات والموضوع والتفسير والثبات وتأكيد الصيرورة والتغير فيما يُسمَّى «مانفستو حركة التمركز حول الأنثى» والذي كتبته هيلين سيكسو Helene Cixous حيث جاء فيه: «اكتبي نفسَك. يجب أن يُسمَع جسدُك، حينئذ ستُسمَع مصادر اللاوعي.. جسدي يعرِف أغنيات لم تُسمَع. يجبَ على المَرأة أن تنزع القيود من عليها، وأن تحرر بضاعتها وأعضاءها وتستعيد أرضيتها الجسدية الضخمة التي تم تقييدها».

٨- توجد جوانب عدة في المنظومة الأخلاقية والرؤية النفسية الغربية الحديثة لا يمكن تفسيرها إلا من خلال افتراض الجسد كصورة مجازية أساسية كامنة. فعلى سبيل المثال، يُلاحَظ في المجتمعات الاستهلاكية التوجه الشديد نحو الإشباع الفوري للرغبة، وتَزايُد التبرم بإرجاء اللذة وإعلاء الشهوة وأي شكل من أشكال التجاوز. ففعل الإعلاء والإرجاء يفترض وجود مسافة بين المثير والمستجيب (وبين الجسد والروح، وبين الطبيعة والإنسان، وبين الخالق والمخلوق)، كما يفترض وجود عقل تجريدي منفصل عن الجسد، قادر على تجاوز المعطيات الحسية المباشرة، يشكل عنصر الزمان عنصراً أساسيًا فيه. فالتجاوز لابد أن يتم في الزمان، إذ يتم تَجاوُز اللحظة الآنية باسم لحظة تالية أعلى وأكثر نبلاً وإنسانية.. كل هذا يتنافى وفكرةَ المرجعيات الكامنة وأسبقية الجسد على الفكر والفلسفة.

٩- ولعل من أهم تبديات صورة الجسد المجازية تزايد هيمنة النزعة الجنينية التي تظهر بشكل واضح في العقائد القومية العلمانية المتطرفة، التي تتسم بالانكفاء

على الذات والجسد والأرض (الرحم)، فيصبح الارتباط بالوطن هو القيمة المطلقة العظمى المتجاوزة للأفراد، فيُرمَز إليه بالأرض التي يلتصق بها الفرد التصاقاً كاملاً فيفقد هويته فيها، والتي عادةً ما تأخذ شكل أنثى ينشأ الفرد من ترابها، فالأرض هي الرحم الكوني مصدر الحياة. وبدلاً من «الجنس» بمعنى «سكس sex»، يظهر «الجنس» بمعنى «عرق» «ريس race». ورغم اختلاف المعنى والمدلول، إلا أن كليهما يشير إلى الأصول المادية للإنسان، وإلى أن هويته ذات أصل بيولوجي، وإلى مرجعيته المادية الذاتية (ومع هذا، يُلاحَظ أن الجنس بمعنى «عرْق» يتراجع في مرحلة السيولة التالية، ويظهر الجنس بمعنى «سكس sex» مرة أخرى باعتباره المرجعية النهائية الكامنة). ويُلاحَظ أن الاهتمام بالأصول (العرقية والحضارية) في الفكر العلماني الحديث تعبير عن النزعة الجنينية والرغبة في العودة إلى الرحم.

١٠ ـ كما تظهر النزعة الجنينية الحلولية الكمونية (والرغبة في الانسحاب من العالم التاريخي المركب بمنحنياته الخاصة الكثيرة، ومن عبء الهُوية والمقدرة على التجاوز) في الإيمان بالحتمية، التي تعني أن الأمور تحدث لأنها تحدث (تماماً مثل الانتماء العرقي للإنسان، ذلك الانتماء ذو الطابع البيولوجي والحتميات البيولوجية المختلفة)، وفي الإيمان بالنسبية، التي تجعل العالم واحديّاً متساوية فيه كل الأمور. والنسبية، مثل الحتمية، تُغرق الهُوية، وتريح الإنسان من عبء الاختيار الخُلُقي، ومن ضرورة الإدراك. ويتم هذا من خلال عمليات الترشيد في إطار النماذج الواحدية المادية التي تعيد صياغة تفاصيل البيئة الاجتماعية والمادية والإنسانية، لتتفق ونماذج رشيدةً مادية تقوم بتنميط الواقع وكأنه مادة محض. وقل الشيء نفسه عن الإيقاع السريع للعصر الحديث، فهو إيقاع لايسمح بالاختيار. وهذا الإيقاع هو سبب ونتيجة، في آن، لتنميط العالم وجَعْل مكوناته تشبه قطع الغيار، وجوهر قطعة الغيار أنهاً لا هُوية لها، لذا فيمكن أن تحل محلها قطعة أخرى. وعلى هذا، فإن العالم الحديث الأملس يشبه الرحم الصناعية الضخمة التي تهرس الذات بطريقة لذيذة ممتعة.

١١ ـ هل يمكن القول بأن الإصرار على محاولة تفسير العالم بأسره، من خلال القانون العام (ووَحْدة العلوم)، هو إصرار على رؤية العالم في إطار مرجعية مادية كامنة وعلى اختزاله إلى مستوى طبيعي مادي واحد، يشبه الاختزال الحلولي الكموني الواحدي للعالم من خلال صورة الجسد المجازية ؟ إن القانون العام يريح الإنسان من البحث الدائب والمضني عن المنحنى الخاص للظواهر وعن الخصوصيات والهُويات وعن الآخر وعن نقطة التقاء الخاص بالعام والجزء بالكل، إذ يندرج تحت هذا القانون العام كلٌّ من الأنا والآخر بحيث تذوب كل الأجزاء الخاصة في هذا الكل العام الذي لا تفصله مسافة عن الأجزاء. ويمكن أن نقول الشيءَ نفسَه عن البحث الدائب عن شواهد مادية صلبة، فهي شواهد يمكن للإنسان الطبيعي/ المادي أن يحس بها ويدركها بحواسه الخمس، تماماً مثل الطفل الذي يتحسس جسده ولا يدركه إلا بهذه الطريقة.

١٢ ـ لعل عقيدة التقدم، أحادي الاتجاه، هي ذاتها التعبير الجماعي المجرد عن الانكفاء الطفولي على الذات والمرجعية الكامنة ووهم التحكم في العالم (باعتباره جسدنا وحدنا!). فالتقدم (حتى قيام الثورة البيئية) كان يعني أن الإنسان يتزايد تَحكُّمه في الكون ويتزايد استهلاكه إياه، فيتمتع بالنتائج الإيجابية المباشرة، ولا يفكر في النتائج السلبية غير المباشرة (أي أنه يرفض أية مسافات تفصل بينه وبين الكون وبين استهلاكه المستمر إياه، ويرفض الحدود والتجريد والتأمل والتجاوز، تماماً مثل الطفل وهو يرضع ثدي أمه ولا يفكر في شيء آخر، ومثل الطفل الذي لا يقبل بغير ذاته مرجعيةً).

١٣ ـ هناك، أخيراً، إلغاء الزمان. والعقل الحلولي الكموني، برغبته الجنينية في الهروب من التركيب والتجاوز، يرتبط بالمكان ويلغي الزمان. فالزمان هو مجال النمو والنضج، والانتصار والانكسار، والنجاح والفشل، والنهضة والكبوة، أما المكان فهو مُعطَى حسيٌّ ثابت يَسهُل إدراكه. أما إلغاء الزمان من خلال عقيدة التقدم الحتمي والمستمر، على سبيل المثال، فيعني تَزايُد التحكم، وكأن الزمان

رقعة مكانية يستمر الإنسان في حيازتها إلى أن يملأها تماماً، ويصل إلى الفردوس الأرضي ونهاية التاريخ، حيث تتحقق كل الأحلام وتذوب الذات تماماً، وبالتالي نصل إلى نهاية الإنسان. أما في النظم التوحيدية فالتاريخ عملية مستمرة لا تنتهي، مادام أن هناك مثلاً أعلى أو مركزاً منفصلاً عن المادة، أي مرجعية متجاوزة، ويستطيع الإنسان تجاوز المادة وتجاوز وضعه المادي من خلالها. ولكن، إن حل المثل الأعلى (المطلق-الإله-المركز) في المادة (مسار التاريخ-الطبيعة... إلخ)، فإن المرجعية المادية الكامنة تظهر وتسد الثغرات، وتنغلق الدائرة ويصبح النسق عضويًا (شبيهاً بالكائن الحي).. نهايته في بدايته، ويصبح ما بداخله من صراع وتَدافُع زائفاً مؤقتاً، إذ إن نقطة نهاية التاريخ تصبح حتمية كامنة في البداية، وهذا ما عبَّر عنه هيجل في فلسفته، وهذا هو جوهر كل الحركات المشيحانية العلمانية الشمولية الفاشية، التي تَعد التابعين بإنهاء التدافع في الكون وتَحقُّق الفردوس التكنوقراطي، إما في صَهيون، أو في الرايخ الثالث، أو في مجتمع الوفرة، أو في المجتمع الشيوعي، وهو أيضاً ما يتم التعبير عنه في الفلسفات العلمانية الأخرى بشكل أو بآخر. وفي نهاية التاريخ، يختفي الزمان وتنتفي الحدود، ويدخل كل البشر في عالم السيولة الشاملة اللذيذة المخدِّرة للأعصاب، عالم ما بعد الحداثة الذي لا مركز له ولا هامش ولا مرجعية، والذي تتساوى فيه كل الأجزاء (فهي حلولية كمونية شاملة سائلة بدون إله). وهذا العالم هو التحقق الكامل للحالة الجنينية، حيث تسود الحرية الكاملة واللاهُوية واللاتحدُّد، الأمر الذي يعني استحالة قيام الحرية وانتفاء الاختيار.

١٤- يمكن أن نضيف إلى كل هذا تآكُل أهم مؤسسة ظهرت في تاريخ الإنسان، مؤسسة الزواج والأسرة، وهي المؤسسة التي يتحول الطفل داخلها من إنسان طبيعي واحدي وجسد محض يعيش في الطبيعة/ المادة، إلى إنسان اجتماعي حضاري مركب قادر على تجاوز الطبيعة/ المادة.. إنسان له جسد وروح، أو جسد عام وهُوية خاصة، وهي مؤسسة مبنية على قبول الحدود، وإرجاء المتعة،

وقبول الثنائيات والتركيب، وإدراك الأنا والآخر. أي أنها المؤسسة التي تساعد الإنسان على الخروج من الحالة الجنينية والمرجعية الكامنة والتمركز حول الذات، وتضع له حدوداً حتى لا يذوب في عالم الطبيعة وحتى يدخل عالم الحضارة. مثل هذه المؤسسة لا يمكنها الاستمرار في عالم تكتسحه الرغبة الجنينية الحلولية ورفض الحدود، إذ إن الإنسان الطبيعي يود أن يظل طبيعيًا بلا حدود: رغبته الكبرى هي أن يعيش في الرحم الكوني الأكبر بلا حدود أو قيود.. جسداً محضاً، ذائباً في الكل الطبيعي.

الفصل الرابع

الجنس كصورة مجازية ونهاية المادية

يُلاحَظ أن الرؤية الحلولية الكمونية ترى العالم باعتباره كياناً عضويّاً مكتفياً بذاته، مرجعية ذاته، إذ إن مركز العالم يكون كامناً (حالاً) فيه، وبالتالي تتواتر الصور العضوية. ولكن هذه الصور العضوية تتحوَّل، مع تزايُد معدلات الحلولية والكمونية، إلى صور مجازية جسدية، ثم جنسية.

وقد أشار شوبنهاور ـ كما أسلفنا ـ إلى أن أعضاء التناسل هي أساس حفظ الحياة، لأنها تتضمن حياة لا تنتهي. ثم أضاف أنها من أجل هذا عبدها منذ القدَم اليونان واليهود، أي أنه يرى أن المصادر الأساسية للحضارة الغربية، التراثَ الحضاري اليوناني والتراث الديني اليهودي، يدوران حول الأعضاء التناسلية. وتصور شوبنهاور ليس دقيقاً تماماً، فعبادة أعضاء التناسل مرتبطة بالحلوليات الوثنية الموغلة في البدائية. ورغم أن هناك إشارات جنسية واضحة في العبادة الديونيزية اليونانية، وفي بعض كتب العهد القديم، إلا أن وصفه لليونان واليهود بأنهم من عبدة أعضاء التناسل أمر يصعب قبوله. ومن الواضح أنه يُسقط رؤيته للكون على المصدرين الأساسيين للحضارة الغربية، ويعمم من الأجزاء الهَامشية.

ومع هذا فإن هذه العناصر الجنسية في العبادة الديونيزية اليونانية قد تم محاصرتها وترويضها، حتى أصبحت الوثنية اليونانية شيئاً أرقى من عبادة أعضاء التناسل. أما اليهودية، فعلى الرغم من بداياتها التوحيدية، إلا أن تاريخها يشكل تراجعاً مستمراً

عن الرؤية التوحيدية والمرجعية المتجاوزة، وسقوطاً تدريجيًا في الرؤية الحلولية والمرجعية الكمونية. وتشكل اليهودية تركيباً جيولوجياً تراكمياً يحتوي على عناصر توحيدية، وعناصر وثنية حلولية، ويتجاور العنصران في العهد القديم. ولكن معدلات الحلولية تصاعدت في التلمود، ووصلت إلى الذروة في كتب القبَّالاه، وبالتالي نجد أن الصور المجازية الجنسية أصبحت مركزية في العقيدة اليهودية.

العهد القديم:

ترى اليهودية الحاخامية أن الجنس غريزة إنسانية طبيعية، وأن على الإنسان أن يشبعها من خلال العلاقات الزوجية. ويكرس التلمود أجزاء كبيرة لتناول هذا الموضوع، كما يشجع الزواج المبكر للحفاظ على الفضيلة. ويُحرِّم على الزوج أن يجامع زوجته أثناء فترة العادة الشهرية، ولمدة اثنى عشر يوماً بعدها (فترة الحيض، أو الدنس «نيداه»). ونظراً لطول المدة، فقد كان الزوجان ينامان عادةً في فراشين مختلفين. وكان على الزوجة أن تأخذ حماماً طقوسياً بعد انتهاء فترة الحظر. وتُحرِّم اليهودية الزنى والدعارة والشذوذ الجنسي بين الرجال (أما بين النساء، فإن هذا الأمر ليس محرَّماً بقدر ما هو مكروه). ولا يعتبر التلمود الزنى بامرأة من الأغيار (غير اليهود)، متزوجة أو غير متزوجة، محرَّماً. أما التحريم، في العهد القديم، فيقتصر على «زوجة أخيك» لا زوجة الغريب. وفي إحدى الفتاوى، جاء أن إناث الأغيار «زوناه»، وجمعها «زونوت» أي «عاهرات»، حتى لو تهوَّدن. ولكن هناك فتاوى أخرى تُحرِّم الزنى كليةً باليهوديات أو بنساء الأغيار على حدٍّ سواء.

وتتواتر بعض الأحداث الجنسية الفاضحة في العهد القديم. فيُلاحَظ، على سبيل المثال، أن بعض شخصيات العهد القديم تسلك سلوكاً منافياً تماماً للقيم الدينية اليهودية نفسها (اعتداء أحد أبناء يعقوب على جارية أبيه - العلاقة بين يهودا وثامار زوجة ابنه - داود وامرأة أوريا الحيثي - إبراهيم وزوجته في مصر). وكان على الحاخامات تفسير ذلك، والتوفيق بينه وبين الرؤية الدينية العامة. وتتواتر في العهد القديم صور مجازية جنسية، خصوصاً في سِفْر هوشع ونشيد الإنشاد، ولكن هذه

الصور المجازية تُفسَّر بأنها من قبيل المجاز، كما هو الحال في الشعر الصوفي. وفي فترة الهيكل الثاني أخذ تمثالا الملاكين (كروب) اللذان كانا على تابوت العهد، حسب بعض الآراء، شكل ذكر وأنثى في وضع عناق جنسي. وكان التابوت يُحمل في أعياد الحج، فيقول الحاخامات للجماهير: "هكذا يحب الإله جماعة يسرائيل" (ومن المعروف أن تشبيه علاقة الإله بالإنسان بعلاقة الذكر بالأنثى أمر شائع في العقائد الحلولية). وقد ظل موقف العهد القديم غامضاً للغاية إزاء مشكلة البغاء. وهو غموض استمر إلى أن استقرت دعائم اليهودية الحاخامية.

وتتواتر العبارات والصور الجنسية بشكل واضح في سفْر نشيد الإنشاد، أحد أسفار العهد القديم، الذي يضم قصائد حب تتخللها عبارات جنسية صريحة كُتبت على هيئة حوار. وتتسم قصائد السِّفْر بالإسراف في التعبير عن عاطفة الحب والحسية في الوصف، الأمر الذي أثار الجدل حوله، وقد تم تفسيره تفسيراً رمزياً باعتباره نشيد زفاف جماعة يسرائيل إلى الإله، أو زفاف التوراة إلى جماعة يسرائيل. ورغم كل هذا ظلت الصور المجازية الجنسية هامشية.

القبَّالاه والصور المجازية الجنسية:

ولكن حدث تغيُّر عميق داخل اليهودية، وهو ظهور الفكر القبَّالي الحلولي، داخل سياج الجيتو. والقبَّالاه هي مجموعة التفسيرات والتأويلات الباطنية والصوفية عند أعضاء الجماعات اليهودية. وكان القبَّاليون يرون أن المعرفة، كل المعرفة (الغنوص أو العرفان)، توجد في أسفار موسى الخمسة، ولكنهم كانوا يرفضون تفسير الفلاسفة المجازي، وكانوا لا يأخذون في الوقت نفسه بالتفسير الحرفي أيضاً. فقد كانوا ينطلقون من مفهوم غنوصي أفلاطوني مُحدَث، يُفضي إلى معرفة غنوصية، أي باطنية، بأسرار الكون، وبنصوص العهد القديم، وبالمعنى الباطني للتوراة الشفوية.

وإذا كانت الديانات التوحيدية، واليهودية منها، التي تدور حول إله مفارق

يتجاوز الطبيعة والتاريخ، ترى أن ثمة مساحة تفصل بين الخالق والمخلوق، وبين الإله والكون ـ فإن التراث القبَّالي ينزع نزوعاً حلولياً واضحاً نحو تضييق المسافة بينهما، حتى تتلاشى تماماً في نهاية الأمر.

وقد أصبحت القبَّالاه في نهاية الأمر ضرباً من الصوفية الحلولية، ترمي إلى محاولة معرفة الإله بهدف التأثير في الذات العلية حتى تنفذ رغبات القبَّالي أو المتصوف، حتى يتسنى لصاحب هذه المعرفة السيطرة على العالم والتحكم فيه. ولذا، فإن القبَّالاه تتبدى دائماً في شكل قبَّالاه عملية، وهي أقرب إلى السحر الذي يستخدم اسم الإله والمعادل الرقمي للحروف (جماتريا) والأرقام الأولية والاختصارات (نوطيرقون) للسيطرة. وترتبط القبَّالاه في وجهها العملي بعدد من العلوم السحرية، مثل: التنجيم، والسيمياء، والفراسة، وقراءة الكف، وعمل الأحجبة، وتحضير الأرواح. ومع ابتعادها عن التقاليد الحاخامية الدراسية استوعبت عناصر كثيرة من التراث الشعبي، تمثل الازدهار الأقصى للتفكير الأسطوري والحلولي في اليهودية.

ورغم تأكيدنا أن القبَّالاه ثورة على التراث الحاخامي، إلا أنها تضرب بجذورها في الطبقة الحلولية التي تراكمت داخل التركيب الجيولوجي اليهودي منذ البداية في العهد القديم، حيث يتوحد الإله مع شعبه. وهو توحُّد كان يأخذ شكل العهد المتجدد بين الإله والشعب، والتدخل المستمر للإله في التاريخ لصالح شعبه، وتجسُّده في شكل عمود نار ليقودهم، وغضبه منهم وحبه لهم، وغزله فيهم ومعهم. وقد عبر الحلول الإلهي وعشقه لبنت صهيون عن نفسه في نهاية الأمر في شكل العبادة القربانية المركزية، حيث كانت تتم لحظة الحلول والالتحام بين الإله والشعب والأرض في يوم عيد الغفران، حين كان كبير الكهنة يدخل إلى قدس الأقداس لينطق باسم يَهْوَه.

ورغم حرب كثير من الأنبياء ضد الأفكار الحلولية إلا أنها زادت ترسخاً في القرن الأول قبل الميلاد، وعبَّرت عن نفسها في جماعة مثل جماعة الأسينيين، وفي

أسفار الرؤى (أبوكاليبس) مثل كتاب حنوخ وفي الكتب الخفية (أبوكريفا)، وفي الغنوصية اليهودية وغير اليهودية. كما ترسخت الطبقة الحلولية بترسُّخ مفهوم الخلاص المشيحاني باعتباره خلاصاً قومياً لا فردياً.

وقد سيطرت القبَّالاه، في نهاية الأمر، حتى على مؤسسة اليهودية الحاخامية نفسها، وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من اليهودية الكلاسيكية أو اليهودية المعيارية أو التلمودية. ويحدد جيرشوم شولم الفترة بين عامي ١٦٣٠ و١٦٤٠ على أنها الفترة التي أحكمت فيها القبَّالاه اللوريانية سيطرتها شبه الكاملة على الفكر الديني اليهودي. حتى إن الحاخام جويل سيركيس (١٥٦١ ـ ١٦٤٠)، وهو من أهم علماء التلمود، قال إن من يعترض على العلم القبَّالي يُطرَد من حظيرة الدين. كما أن كتاب الشولحان عاروخ نفسه، أهم كتب المؤسسة الحاخامية الأرثوذكسية، يجعل الإيمان بالقبَّالاه فرضاً دينيّاً. وقد أصبحت القبَّالاه جزءاً لا يتجزأ من اللاهوت اليهودي نفسه، ولم يَعُد بمقدور أي يهودي مهاجمتها. وحينما حاول موردخاي كوركوس عام ١٦٧٢ أن ينشر كتاباً في البندقية يهاجم فيه القبَّالاه، منعه الحاخامات من ذلك.

وقد طوَّر الفكر القبَّالي كثيراً من الأفكار والصور المجازية الجنسية الجنينية في العهد القديم ومنحها قدراً من المركزية. وأصبحت الصورة المجازية الجنسية (أي تشبيه تماسُك أجزاء الكون بالجماع) صورة مجازية أساسية لا يمكن إدراك العالم بدونها.

فالذات الإلهية، في القبَّالاه، تحوي داخلها عناصر تذكير وعناصر تأنيث. والإله يخلق نفسه من خلال السفيروت أو التجليات العشرة النورانية الصادرة من النور الذاتي للإله، وهي التي أوجدت العالم، فهي جذر المخلوقات، وهي الواسطة وحَلْقة الوصل بين الإله والكون، وهي أداته في خلق العالم وحكمه، وهي أيضاً الأوعية التي يفيض فيها الإله، وهي أيضاً القوى الكامنة ومراحل التجلِّيات، أو التجلِّيات نفسها. ودرجات التجلِّيات النورانية العشرة هي:

١ ـ كيتر (أو : كيثر) عليون، أي التاج الأعلى للإله، وهي أيضاً الإرادة المقدَّسة والعقل الفعّال (لوجوس).

٢ ـ الحوخمه، أي الحكمة، وهو أول التجلِّيات المتعيِّنة التي انفصلت عن الإله المتخفي، وهو الفكر الإلهي الكوني الذي يسبق الخلق، ولذا فهو يحتوي على النماذج المُثلَى التي وضعها الإله لجميع العوالم، ويُشار إليه بأنه الأب العلوي أو السماوي، وهو أيضاً العلة (الذكرية) الأولى. وقد تحوَّل فيما بعد من الفكر الإلهي إلى الإرادة أو الرغبة الإلهية.

٣ ـ البيناه، أي الفهم أو الذكاء. وهو خلاف الحكمة، فهو العقل الذي يميِّز بين الأشياء والذات والمخلوقات. ولذا، فهو المرحلة التي يتحقق أو يولد فيها النموذج الخفي الكامن ويأخذ شكلاً محدداً. وهذا التجلي النوراني هو أيضاً الأم السماوية، وهو عملية الخلق نفسها، وهو أيضاً العلة الأنثوية الأولى. ويدخل التجليان النورانيان الثاني والثالث في علاقة جنسية خاصة، إذ يتزاوجان فينجبان التجليين النورانيين السادس والعاشر، وهما أهم التجلِّيات على الإطلاق، ولكن الفيض الإلهي يستمر وتظهر التجلّيات الأخرى.

٤ ـ جيدولاه، أي «العظمة». وأحياناً يشار إليه بكلمة «حسيد»، وهو حب الإله الفائض والرحمة.

٥ ـ جبوراه، أي القوة أو السلطة، وغالباً ما كان يشار إليه بكلمة «دين»، أي «الحكم الصارم»، وهو مصدر الحكم الإلهي والشريعة والأوامر والنواهي والوصايا، خصوصاً النواهي.

٦ ـ تفئيرت، أي الجمال، ويشار إليه أيضاً بمُصطلَح «رحاميم» أي «التعاطف». وهو أيضاً الشمس والابن والملك المقدَّس وعريس يسرائيل، وهو الوسيط بين التجليين الرابع والخامس ليأتي بالتناسق والرحمة للعالم. وهو، كما تقدَّم، أهم التجلِّيات النورانية. ويُلاحَظ أنه يتوسط التجلِّيات، ويلعب دوراً مهمّاً في عملية الخلق والخلاص.

٧ ـ نيتسح، وهو التحمل، أو الأزلية والنصر.

٨ ـ هود، أي جلال الإله.

٩ ـ يسود عولام، أي أساس العالم. وهو أساس كل القوى النشطة في الإله، وهو الذي يصل بينه وبين الأرض، ويُشار إليه أحياناً بكلمة «التساديك» (الصديق) أي الرجل النقي. وترتكز على هذا التجلي كل التجلِّيات السابقة، كما أن الفيض الإلهي يصل إلى الشخيناه (التعبير الأنثوي للإله) من خلال يسود عولام (ولذا، فهو يأخذ شكل القضيب).

١٠ ـ ملكوت، أو المملكة. وهو أيضاً عَتَراه (أو عتيريت)، أي التاج المرصَّع بالجواهر، أو الإكليل، وهي الشخيناه والماترونيت والابنة وكنيست يسرائيل (جماعة يسرائيل). وقد كانت جزءاً من كيان واحد مُخنَّث، يضم الابن/ الملك المقدَّس (السفيراه السادس) الذي انفصل عن أخته.

ويتم التعبير عن العلاقة الأساسية بين التجلِّيات المختلفة من خلال صورة مجازية إدراكية جنسية واضحة. ومن الملاحظ أن الشخصيات تتداخل وتمتزج، لكن المهم في هذه الدراما وجود عنصرين: عنصر ذكوري وآخر أنثوي يدخلان في علاقة جنسية. فالعلاقة بين الأب والأم (التجليان الثاني والثالث) علاقة جنسية واضحة، فهما في حالة مضاجعة دائمة وعناق أزلي، ومتى أراد الأب أن يقذف، فإنه يجد الأم على استعداد دائم. وحينما يلتقي الملك بالشخيناه، أو الملكة، فإنه يمسح ثدييها ثم يجتمع بها. والتجلي التاسع هو عضو التذكير أو القضيب الإلهي الذي يصل بين الملك والملكة؛ إذ تمرُّ منه الرحمة الإلهية حتى تصل الشخيناه التي تأخذ شكل عضو التأنيث، فهي كالوعاء السلبي الذي يتلقَّى ولا يُعطي (وهذا يذكرنا بالكاما سوترا الهندوكية، وبمقولة دريدا إن «التفكيكية هي لحظة قذف دائمة»). ويجب ألا ننسى أن الأب والأم هما النموذجان الأمثلان المتحققان.

وقد حملت الأم من الأب، وأنجبت الابن والابنة، وكانا في الأصل كائناً واحداً أحادياً مخنثاً (ذكر/ أنثى) يعبِّر عن الواحدية الكونية، ولكن الابن انفصل عن الابنة

وبدأت قصة الحب بين الأخوين. وابتعاد الأخوين هو مصدر الخلل الكوني، فإذا اجتمعا عمَّ السلام. وكان من المفترض، بعد عملية الخلق الأولى، أن يجتمع الابن والابنة بالمعنى الحَرْفي والجنسي، ولكن السقوط أدَّى إلى فراقهما وزاده. ويبدأ الملك/ الابن/ الأخ في البحث عن الملكة/ الابنة/ الأخت (الماترونيت أو الشخيناه)، إذ إنه لن يتم إصلاح الخلل الكوني الناجم عن سقوط الإنسان إلا بالجماع (الجنسي) بينهما. وقد خلق الإله الشعب اليهودي لإصلاح الخلل، وكان الكون قد اقترب من لحظة الخلاص هذه، حين اتحد الابن/ الملك (في صورة موسى) مع الشخيناه الابنة/ الملكة فوق جبل سيناء. إذ إنه حين صعد إلى جبل سيناء كان مثل ابن الإله حين ضاجع الشخيناه (والشخيناه هي أيضاً جماعة إسرائيل، وبذا يتم التوحُّد بين الإله والشعب). وكاد ينصلح الخلل، ولكن خطيئة العجل الذهبي أعادته مرة أخرى. ومع ندم الشعب على فَعْلته، بدأت مرة أخرى عملية الإصلاح التي أخذت شكل غزو أو اقتحام كنعان (هذا الاقتحام الذي يكتسب هنا معنىً جنسياً)، ثم بناء الهيكل الذي حلَّت فيه الشخيناه، فكان بمنزلة المخدع الذي يحل فيه الإله ليضاجعها، وتوحَّدت بالشعب (ويُلاحَظ أن كلمة «يحوِّد» العبرية ـ وتعني «توحُّد» ـ هي الكلمة التي تُستخدَم في النصوص الشرعية القانونية للإشارة إلى الجماع). ويُطلَق على هذا التوحُّد أيضاً اسم «هازيفوج هاقادوش» أي «الزواج المقدَّس». وبسبب ذنوب جماعة يسرائيل هُدم مخدع الشخيناه، أي الهيكل، فتوقف اليحود (التوحُّد/ الجماع) بينهما، ونُفيت الشخيناه معهم خارج فلسطين.

وهدف الحياة الآن هو توحُّد (يحوِّد) الابن مع الشخيناه. فكلما زادت ذنوب جماعة يسرائيل زاد نفي الشخيناه وزاد بعدها عن الابن، وكلما حافظوا على الوصايا والصلاة وتنفيذ تعاليم التوراة ازداد اقتراب الابن من الابنة. وحتى يقوم اليهودي بدوره في عملية اليحود (الاجتماع/ الجماع)، فإن عليه أن يردد الدعاء التالي قبل أن ينفذ أحد الأوامر أو النواهي، وقبل أن يؤدي صلاته: «من أجل توحُّد (يحوِّد) الواحد المقدَّس، الحمد له مع أنثاه (الشخيناه)». والهدف من صلاة الصباح الإسهام في هذه العملية الجنسية. وكل فقرة في الصلاة توازي مرحلة من مراحل

الوَحْدة. فبعد الفقرة الأولى، تقترب الابنة المقدَّسة (ماترونيت) مع وصيفاتها. وبعد الثانية، يضع الإله ذراعه حول رقبتها ثم يلاطفها ويربِّت على ثديها. وفي نهاية الصلاة، يتم الجماع. وقد أوصى الحاخام لوب بأن يفكر الإنسان في امرأة عارية أثناء الصلاة حتى يصل إلى أعلى درجات السمو. والشخيناه المنفيَّة البعيدة عن الابن/ الملك/ الشمس، يهجم عليها الشيطان سمائيل ويغتصبها، بل وتهجم عليها آلهة (أو أشباه آلهة) أخرى، وتتمكن جميعاً من السيطرة عليها وتملُّكها والتمتع بها. وقد كانت ثمرة هذا الاغتصاب خلق الأغيار الذين يرضعون منها، تماماً كما كان يفعل اليهود حينما كانت الشخيناه بينهم.

وقد أثرت الصورة المجازية الجنسية في البناء الديني اليهودي، فاختيار الإله للشعب يصبح مثل اختيار الذكر للأنثى، كما أن العذاب الذي يلقاه اليهود بسبب اختيارهم هو مثل تعذيب الذكر للأنثى، ولذا فإنه يصبح مصدراً للذة. ويُشار إلى الشعب، باعتباره التعبير الأنثوي عن الإله، على أنه بنت صهيون (وليس ابن صهيون)، وهو أيضاً التوراة، عروس الإله التي تجلس إلى جواره على العرش والتي تُزَف إلى الماشيَّح حينما يأتي إلى هذا العالم. ونشيد الإنشاد هو نشيد زفاف الشعب (الأنثى) إلى الإله (الذكر).

وأصبح تفسير التوراة مثل الجماع الجنسي، فالتوراة التي أمامنا (توراة الخلق) هي مجرد رداء، وفي الأعماق توجد توراة الفيض (ويُلاحَظ هنا صورة الفيض الجنسية). وكلما تَعمَّق الدارس خلعت له التوراة أحد أرديتها حتى يصل إلى معناها الحقيقي، أي يراها «وجهاً لوجه» ويعرفها، أي يجامعها، تماماً مثلما رأى موسى الشخيناه وجهاً لوجه فعرفها، أي جامعها.

أسباب شيوع الصورة المجازية الجنسية في اليهودية:

شاعت القبَّالاه في القرن السادس عشر في أوربا، وحلَّت محلَّ التلمود كأساس للوجدان ومصدر للقيم الأخلاقية، حتى هيمنت تماماً على الوجدان اليهودي بين

يهود اليديشية في شرق أوربا، وهم أغلبية يهود العالم. ويقول روفائيل باتاي: إن أحد أسباب شيوع كتب القبَّالاه هو أنها كانت كتباً إباحية يقبل الناس على قراءتها بشغف شديد.

ولكن ظاهرة مركزية الصورة المجازية الجنسية وشيوعها ظاهرة مركبة تحتاج إلى تفسير مركب. والواقع أنه يمكننا أن نقول إن اليهودية الحاخامية، بتشدُّدها، أحاطت اليهودي بعدد هائل من التحريمات والأوامر والنواهي (وقد حرَّم الحاخامات في كثير من الحالات ما أحلَّ الإله، ولعل شعائر السبت التي أخذت تتزايد على مر السنين خير مثال على ذلك). وقد يكون كل هذا قد خلق إحساساً عميقاً بالذنب بين أعضاء الجماعات في أوربا، خصوصاً بسبب وجودهم في تربة مسيحية تنظر إلى الجسد باعتباره شيئاً كريهاً، وبسبب الفقر الذي عاشوا فيه، الأمر الذي زاد من حرمانهم وشقائهم. وقد حدث نتيجة هذا ردُّ فعل عنيف، هو في جوهره، حسب قول باتاي، «تجنيس (من الغريزة الجنسية) للإله، وتأليه للجنس». ويجب أن نشير إلى أن هذه الظاهرة ليست مقصورة على اليهود، بل هي ظاهرة تعمَّ كثيراً بين الحركات الصوفية الحلولية، وإن أخذت شكلاً متطرِّفاً في حالة يهود شرق أوربا. كما أن الأنساق الدينية الحلولية المتطرفة عادةً ما تتبدَّى في ترخيصية جنسية. فإذا كان الإله يحل في كل شيء، فإن كل شيء يصبح الإله، ومن ذلك الجنس، بل خصوصاً الجنس الذي يُعَدُّ هو الآخر تعبيراً عن الإله، بل يُعَدُّ أكثر الأشياء تعبيراً عنه بسبب ما يحيطه من غموض وأسرار، وبسبب ما يتضمنه من فقدان للذات وإحساس بالفيضان والفيض.

ومما زاد الأمور تطرُّفاً ظهور حركات مسيحية منشقة في روسيا ابتداءً من القرن السابع عشر، مثل السكوبتسي (المخصيين الذين يخصون أنفسهم) والخليستي (الذين يضربون أجسادهم ويعذبونها) وغير ذلك، وهي جماعات تُحرِّم الجماع الجنسي تماماً من ناحية، ثم تقيم من ناحية أخرى احتفالات ذات طابع جنسي داعر. وقد تأثر يهود اليديشية بتلك الحركات. ولعل كل ذلك أدَّى إلى تهيئة الجو لظهور

شبتاي تسفي الذي نادى بالترخيصية، وبإسقاط الأوامر والنواهي، وبدأ في ممارسات جنسية كانت تُفسَّر تفسيراً رمزيّاً من قِبَل أتباعه. وبعد إسلامه ظهرت الحركات الشبتانية، خصوصاً الدونمة والفرانكية، التي جعلت الإباحية الجنسية طقساً دينيّاً أساسيّاً، والتي زعمت أن إدراك الإله من خلال صور مجازية جنسية واضحة. وكانوا يقولون إنه «كلما ازداد الإنسان انحلالاً ازداد ارتفاعه وسموُّه، وكلما ازداد خرقه للشرائع كان هذا دليلاً على وصوله واقترابه». وقد آمنوا بما يُقال له «العالياه» من خلال «اليريداه»، أي الصعود من خلال الهبوط. وقد ورثت الحركة الحسيدية معظم هذه الاتجاهات الإباحية الترخيصية ونادت بما أسمته «عفوداه بجشيموت»، أي «الخلاص بالجسد»، وإن حاولت تفسير ذلك تفسيراً رمزيّاً.

وقد كان هذا هو الإطار الفكري السائد بين يهود أوربا عشية الانعتاق، وكان الفكر الشبتاني متغلغلاً تماماً حتى في صفوف القيادات الحاخامية، كما أن القبَّالاه كانت قد هيمنت تماماً على الوجدان الديني اليهودي وكانت تُعَدُّ أساساً للتشريع، أو على الأقل لتفسير الشعائر والشرائع.

ومن الواضح أنه لا يمكن فهم ظاهرة مثل فرويد إلا في إطار الفكر القبَّالي. فالواقع أنه برغم اختياره أسطورة يونانية (أوديب) ومُصطلَحات لاتينية (إجو، وسوبر إجو، وإيد ego, super ego, and id)، فإن مُصطلَحه الكامن وصوره الأساسية مستقاة من التراث القبَّالي الذي درسه وهو في فيينا، التي كان يوجد فيها واحد من أهم القبَّاليين في عصره (ويُقال إن كلمة «إيد» هي اختصار لكلمة «ييد» اليديشية، أي يهودي). كما أن حديث رولان بارت عن لذة النص كلذة جنسية له ما يناظره في الفكر القبَّالي.

ولذا، فليس غريباً أن نجد أن سلوك أعضاء الجماعات اليهودية في الغرب يختلف بعد عصر الانعتاق (القرن الثامن عشر) عنه قبله. والواقع أن سقوط الجيتو، واليهودية الحاخامية، وانتشار القبَّالاه، جعلت اليهود مرشحين لدخول عصر الإباحة والإباحية الحديثة من أوسع أبوابه. وقد ساعد على ذلك تَعثُّر

التحديث في شرق أوربا، الأمر الذي أدَّى إلى هجرة الملايين من قراهم وجيتواتهم إلى العالم الجديد، حيث لا ضوابط ولا آليات ضبط اجتماعية أو دينية، فتآكلت الأسرة اليهودية، وزاد عدد الأطفال غير الشرعيين، بعد أن كانت هذه ظاهرة غير معروفة تقريباً بين أعضاء الجماعات في الغرب.

وقد ظهر قدر كبير من عدم التماسك بين أعضاء الجماعات في نهاية القرن التاسع عشر، فوجدت أعداد كبيرة منهم من البغايا والقوادين، وبين المشتغلين فيما نسميه صناعات اللذة (حقل نشر المجلات والكتب الإباحية ـ النوادي الليلية ـ حقل صناعة السينما التي لا تلتزم بمقاييس أخلاقية عالية). ومع اندماج أعضاء الجماعات اليهودية في مجتمعاتهم، وتزايد معدلات العلمنة، أصبح من الملاحَظ أن درجة الانحلال وعدم التماسك في أوساطهم لا تختلف عن درجة الانحلال وعدم التماسك في المجتمع ككل.

الجنس كصورة مجازية أساسية في الحضارة الغربية الحديثة: الأساس الفكري:

مع ظهور المنظومة العلمانية الشاملة، ومع استبعاد الماوراء، وبداية هيمنة الرؤية الحلولية والمرجعية الكونية ـ ظهر في عصر النهضة في الغرب فكر وثني يهمِّش الإله أو يُلغيه تماماً، ويركز على الآن وهنا. وقد ترجم هذا نفسه في عالم الفنون إلى الاهتمام الشديد بالجسد الإنساني، أما في عالم الفكر فقد ظهرت فكرة الإنسان الطبيعي، الذي يوجد في الطبيعة/ المادة ويُردُّ إليها. في هذا الإطار ظهرت الصور المجازية العضوية، ثم ظهر الجسد كصورة مجازية أساسية. ثم تطورت الصور مع تطور المجتمع، ومع تصاعد معدلات الحلولية والعلمنة، ظهرت قبَّالاه مسيحية تربط بين الجنس كصورة مجازية ورؤية الكون، كما ظهرت حركات «دينية» ترخيصية. وبعد أن كان الإنسان يُردُّ إلى الطبيعة/ المادة، ثم إلى الجسد، أصبح يُردُّ إلى القاسم المشترك بين الإنسان وكل الكائنات الطبيعية الأخرى، وهو الأعضاء التناسلية.

وفي محاولة لتكشف هذا الجانب في الحضارة الحديثة صرح ليوتار، أحد فلاسفة ما بعد الحداثة، بأن الجسد أصبح أصل الفلسفة وأصل كل النشاطات الأساسية، أما الإبستمولوجيا فقد أصبحت تشبه النشاط الجنسي. وتعميم ليوتار يصف شيئاً مهمًا في الواقع المادي والفلسفي للإنسان الغربي. ولكنه رغم أنه وقع على حقيقة مهمة، فإنه، في تصوُّرنا، يتخبط في طريقة إفصاحه. ونحن نذهب إلى أن الحضارة الحديثة تدور حول الإنسان الطبيعي الذي يدور حول جسده في إطار المنفعة واللذة. وفي مرحلة التقشف والثنائية الصلبة والتراكم الرأسمالي والإمبريالي، ظهر الإنسان الاقتصادي الباحث عن المنفعة المادية والذي سيحقق سعادته من خلال التراكم، والذي يُرشِّد حياته في الإطار المادي، ثم يبطش بالآخرين من خلال منظومته الإمبريالية. ولذا، فهو إنسان يستخدم حواسه الخمس، جسده هو أساس رؤيته للكون، وإن كانت هناك أولوية لشيء فهي لجهازه الهضمي، وربما لعضلاته.

ولكن في مرحلة السيولة الشاملة والاستهلاك، لم تَعُد المنفعة هي المعيار الأساسي، وإنما اللذة. وظهر الإنسان الجسماني والجسدي والجنسي الذي يعيش في جسده، وهو مجموعة من الأعضاء والأعصاب والانفعالات القوية المباشرة، ولكنها جميعاً موجهة نحو تحقيق اللذة. ولذا، فبدلاً من الجسد، أصبح الجنس هو أساس رؤية الإنسان للكون. وإذا كانت هناك أولوية لأحد أعضائه التشريحية فإنها تكون لجهازه التناسلي. وبذا، نكون قد عُدنا إلى عبادة أعضاء التناسل الوثنية الموغلة في البدائية، والتي أشار إليها شوبنهاور وصنَّف العبادات اليونانية واليهودية ضمنها. والجنس مثل الجسد، هو محاولة لمحو الأصول الربانية للإنسان عن طريق إلغاء ثنائية الذات والموضوع، ولكن عملية الإلغاء أكثر جذرية في حالة الجنس.

ويمكننا القول إن الجسد هو الصورة المجازية الأساسية في عصر التحديث (والمادية البطولية والحداثة)، أما الجنس فهو الصورة المجازية لعصر ما بعد الحداثة. ومشكلة الكثير من المفكرين في العالم الثالث المدافعين عن الاستنارة أنهم يظنون أننا

مازلنا في عصر عبادة المعدة، على حين أن ما حدث هو أن العالم تقدَّم، ودخل عصر عبادة الأعضاء التناسلية والرغبة العارمة في العودة للرحم! فنحن لم نَعُد في عصر التحديث والحداثة (البطولي والمأساوي)، وإنما أصبحنا في عصر ما بعد الحداثة الجنيني.

وما يحدث الآن في الفلسفة الغربية الحديثة هو إعطاء الجنس (واللذة والشهوة والرغبة) أسبقية معرفية على كل الأشياء، بل إن الجنس بدأ يحل محل اللغة. فرغم أن اللغة في رأي أنصار ما بعد الحداثة هي نظام مستقل عن الواقع (فهي نظام لايشكله الإنسان الفرد الواعي) إلا أن بها بعض ظلال الإله، أي المعنى والرغبة في التفسير والذات والموضوع. أما الجنس، فقد تخلَّص من هذا تماماً. فالجنس رغبة فردية محضة، ولكنها لا فردية فيها، فالجميع يشعر بها ويمارسها. والرغبة لا يمكن أن يُحكم عليها من خارجها، ولذا فهي تتحدى التفسير، ومن يتمسك بها تماماً لايسقط في الميتافيزيقا بسبب اكتفائها بذاتها، فهي دالٌّ ومدلول في آن. وبهذا يمكن القول بأن الرغبة الجنسية أقرب من الجسد إلى المادة الأصلية الأولى، التي تتحدث عنها الفلسفة المادية والتي ليس لها أصل رباني، هي المرجعية المادية الكامنة الحقة التي لا تعرف أي تجاوز، والتي نجحت عن حق في تصفية ثنائية الذات والموضوع وكل الثنائيات، لتصل بالإنسان إلى العالم الجنيني الواحدي.

الجنس كصورة مجازية أساسية في الحضارة الغربية الحديثة: بعض التجليات:

نورد فيما يلي بعض مظاهر استخدام صورة الجنس المجازية كصورة مجازية أساسية في الفكر والحياة في الحضارة الغربية الحديثة:

١ - تظهر المحاولة اليائسة في إنكار الأصل الرباني للإنسان في العودة إلى رؤية تشبه رؤية الفيض القديمة. ولنا أن نلاحظ أن قصة الخلق تأخذ في الحلولية الوثنية ووحدة الوجود الروحية شكل جِماع جنسي بين الآلهة بعضها البعض أو بين الآلهة والبشر. ولكن الأمور، في الحلولية الكمونية الفلسفية والحديثة ووحدة

الوجود المادية، تأخذ شكلاً أكثر صقلاً، فُتستبدَل بنظرية الخلق من العدم نظريات أخرى كالفيض، أو التطور، أو النشوء والارتقاء، أو سلسلة الوجود، أو القول بقدَم العالم، وكلها نظريات تهدف إلى إنكار المرجعية المتجاوزة. فهي تفترض تساَوي الإله والمادة، فهو لا يتجاوزها ولا يتعالى عليها ؛ إذ إن المسافة بين الخالق والمخلوق قد مُحيت وتم اختزالها تماماً. ورغم التركيبية النسبية لهذه الرؤية (بالقياس لنظريات الخلق الحلولية)، فإن ثمة إيحاءات جنسية قوية في نظريات الفيض يربطها بالنظريات البدائية، كما أن النظريات الأخرى تدل على النزعة الرحمية نحو الالتصاق الكامل بالمصدر والتوحد معه والذوبان فيه. فتَرابُط السبب بالنتيجة وامتزاجهما، على سبيل المثال، يشبه تماماً امتزاج الدال بالمدلول، والذات بالموضوع، والإنسان بالطبيعة، والخالق بالمخلوق، واختفاء المسافة بينهما.

٢ ـ يُلاحَظ استمرار بروز الجنس كصورة مجازية في الفلسفة الحديثة، خصوصاً في فلسفة ما بعد الحداثة. وقد شبَّه ليوتار العلاقة المعرفية بين الإنسان والواقع بعلاقة الرجل الساذج بالمرأة اللعوب : يظن أنه أمسك بها، ولكنها تُفلت منه دائماً. ويرى كلٌّ من نيتشه وبارت ودريدا أن تحطيمهم المقولات العقلية واَللغوية هو عملية ذات طابع جنسي : ذوبان وسيولة، ومن ثمَّ فهي جميعاً فلسفات تعني انتصار الموضوع (الطبيعة/ المادة) على الذات الإنسانية المركبة (إذا شئنا الدقة)، أو ذوبان الذات في الموضوع واختفاءهما. وقد شُبِّه فشل الإنسان في التحكم في لغته بفشل الإنسان في التحكم في دوافعه الغريزية.

٣ـ ثم نأتي إلى النقد الأدبي، الذي يُعَد من أهم مراكز التفكير الفلسفي في الغرب، فنجد أن الجنس والرغبة قد اكتسحا النظرية الأدبية تماماً. وتذهب النظرية النقدية المتمركزة حول الأنثى إلى أن النظرية في حد ذاتها ذكورية (حالة صلابة، والصلابة مرتبطة بالتجاوز والمرجعية المتجاوزة)، والمطلوب هو حالة سيولة أنثوية بغير تنظير ولا عقل ولا تجاوز، نظرية تَصدُر عن المرجعية المادية الكامنة،

ولذا فهي تشبه جسد الأنثى، شيء مباشر ليس له نمط محدَّد أو شكل واضح. فالنمط والقوالب والمقولات والصور ذكورية (أي أن الفيلسوف كانط، بهذا المعنى، قمة الفلسفة الذكورية بسبب نظريته في الأنماط والقوالب المفطورة في عقل الإنسان التي تفصله عن الطبيعة/ المادة، والتي أنقذت الفلسفة من قبضة الحسيين من أمثال لوك وبنتام). والحديث الممل عن الجنس بمعنى نوع جنسي (بالإنجليزية: جِنْدر gender والتي تُرجمت بكلمة لا معنى لها «جندرة»!) يفترض الجنس كصورة مجازية أساسية.

٤ ـ ويربط كثير من المفكرين من أتباع ما بعد الحداثة بين اللغة العقلانية والذكورة من جهة، واللغة المجازية والأنثوية من جهة أخرى. ويتصورون أن العالم يدور في إطار ثنائيات صلبة (أو إثنينيات) متعارضة بسيطة (هي صدى لرفض المرجعية المتجاوزة والإصرار على المرجعية الكامنة): لغة مباشرة/ لغة مجازية ـ لغة مستقيمة/ لغة ملتوية ـ الوعي والتحكم وقمع الغريزة/ اللاوعي وفقدان الإرادة والاستسلام للغريزة ـ الذكر/ الأنثى ـ عضو التذكير/ عضو التأنيث ـ الأب/ الأم ـ الإله الواحد/ آلهة متعددة وثنية ـ الدال المتجاوز الثابت/ الدوال المتعددة المتراقصة ـ اللوجوس/ اللاشيء ـ الغرض والمعنى (التيلوس)/ اللاغرض واللاهدف واللامعنى ـ المركز الثابت/ المركز المتغيِّر أو اللامركز ـ البنية الفنية المستقرة/ البنية المنفتحة التجريبية ـ التقاليد الراسخة/ تقويض الموروث ـ صراع بين الذات والموضوع/ التحام الذات والموضوع. وهم يذهبون إلى أن طرفي الثنائية أو الإثنينية لا يتفاعلان، ومن هنا كانت صلابتها، ويفضلون الطرف الثاني في هذه الثنائية الصلبة على الطرف الأول، فاستخدام اللغة المجازية الملتوية والانحراف عن المنطق السليم هو انتصار للأنثى بجسدها المركب على الذكر بجسمه البسيط!

٥ ـ جسد المرأة هو تَحدٍّ للتمركز حول اللوجوس (الكلمة/ المنطق)، ولكن اللوجوس ـ في تصوُّر بعض ما بعد الحداثيين ـ هو الفالوس، أي القضيب، والقضيب هو الحضور الكامل والتركيز الكامل للمعنى.، ولذا يتحدث لاكان

عن «فالوجوسنتريزم phallogocentrism»، وهي كلمة مكونة من كلمة «لوجوس» و«فالوس»، فهو تمركز حول الكلمة/ القضيب. ولذا، فحينما يتحدث الإنسان ويحاول أن يُوصِّل أفكاره، فهو عادةً ما يفشل لأنه لا يستطيع استدعاء الحضور الكامل، الكلمة/ القضيب، ولذا يظهر ما يُسمَّى بعقدة الإخصاء عند كل من الرجال والإناث.

والأنثى بجسدها هي التي يمكن أن تقوم بعملية التفكيك/ التقويض الكاملة للأنطولوجيا الغربية المتمركزة حول اللوجوس/ فالوس. ويتحدث دريدا عن العلاقة بين المجاز (الذي هو نهاية في حد ذاته، ولا يوصل إلى أي معنى) والمرأة اللعوب، فالمجاز هو انحراف عن المعنى يجعل التفسير مستحيلاً، هو لَعِبُ اللغة الذي يشبه الغواية الجنسية التي لا هدف لها، هو حلم بالتجاوز ولكنه لاَ يتحقق أبداً، وبالتالي . . فلا يوجد معنى ولا إشباع ولا تفسير، وإنما هو الجوع الدائم. وقد شبَّه دريدا التفكيك بأنه حالة قذف لا تنتهي «كونتينيواس أورجازم continuous orgasm». ويتحدث بارت عن لغة مثالية تتسم بالسيولة الكاملة والانفتاح المطلق، بحيث يتحدث المرء من خلال كلمات ذات مقطع واحد هي أقرب إلى صيحات الفرح الجنسية، ولا يتفوه المرء إلا بضمائر وكلمات مباشرة، ولا يقول أي شخص سوى «أنا» و«غداً» و«هناك»، وكلها تعبِّر عن حالة رحمية كمونية فردوسية، يلتصق فيها الدال تماماً بمدلولاته، وتختفي فيه المرجعية المتجاوزة، وتصل المرجعية إلى أعلى درجات الكمون حتى تكاد تختفي.

٦ ـ تغيَّر مفهوم النص الأدبي، فلم يعد عملاً فنيًا نتيجةً لوعي الفنان وتجاوزه لذاته الضيقة، ومحاولته الدائبة أن يفرض معنى على المادة الطبيعية التي لا معنى لها، وإنما أصبحت الصورة المجازية التفسيرية هي اللذة الجنسية والرغبة الجنسية، وأصبح النص هو الأنثى المنفتحة، والقراءة الصحيحة هي الاستسلام تماماً لإغواء لغة النص ولمجموعة من الصور تُفقد العقل هيمنته وسيطرته.

وهذه نزعة تضرب بجذورها في مدارس تفسير التوراة حيث يُنظَر إلى التوراة

باعتبارها أنثى/ نصاً منفتحاً تماماً لا يدركه المرء، وإنما يتواصل معه تواصلاً جنسيًا. وفي صورة مجازية أخرى، تصبح التوراة هي الحقيقة الذكورية (الإلهية). وبدلاً من محاولة تجاوز الواقع الإنساني والتاريخي للوصول إلى الحقيقة الربانية متمثلةً في كلمات التوراة، نجد أن العكس هو الصحيح، فلغة الحاخامات وتفسيراتهم (الإنسانية) هي التي تقوم بإغوائها، أي الهبوط بها من المستوى الرباني إلى المستوى المادي (أي من المرجعية المتجاوزة إلى المرجعية الكامنة). فالحاخامات هم الذين يغوون الإله تماماً كما تغوي الأنثى الذكر. وإخضاع التوراة للتفسير الحاخامي يشبه إخضاع الذكر للأنثى، ولذة القراءة تشبه الرعشة الجنسية . . وهي جميعاً صور مجازية تُضمر إنكار التجاوز. ويتحدث بارت عن النعمة (الإشباع الجنسي) باعتبارها كل ما يجعل القارئ يحيد عن المعنى الواعي المقصود فيُوقف تَدفُّق المعنى. فحينما يرى القارئ علاقة لم يقصدها المؤلف، أو لعباً على الألفاظ غير مقصود، فإنه سيتوقف ليتأمل بشراهة غير عادية، تماماً مثلما ينظر رجل إلى النقطة التي يلتقي فيها رداء امرأة بلحمها العاري. إن النص الجيد يشبه تشابك تركيبية عضو التأنيث، أما النص الرديء فيشبه عضو التذكير المنتصب الأملس. ولذا، يتحدث أحد الكُتَّاب من أتباع ما بعد الحداثة عن ضرورة اللجوء إلى «إنفاجينيشن invagination» (نسبة إلى فاجينا vagina عضو التأنيث) بدلاً من التخيل (الذكوري) العادي «إيماجينيشن imagination». فالخيال تَجاوُز للحس، أما ما يقترحونه فهو سقوط في حمأة المادة والمرجعية الكامنة .

٧- من الاتجاهات الآخذة في البروز، الاهتمام بالبعد الجمالي، وهو اتجاه - في السياق ما بعد الحداثي - مرتبط تماماً بالاهتمام بالجسد والجنس والمباشر وإنكار التجاوز. فالاهتمام بالجسد، من الناحية المعرفية، هو اهتمام بسطح جميل مباشر يُشكِّل مرجعية ذاته الكامنة فيه، ولا يمكن إخضاعه لأية تساؤلات خلقية أو حتى معرفية، ولا يحتاج إدراكه لأي تجاوز. والعمل الفني هو الآخر بالنسبة لكثير من الكُتَّاب (منذ نيتشه) يحل الإشكاليات المعرفية والأخلاقية، فهو

مرجعية ذاته ولا يمكن إخضاعه للتساؤلات الأخلاقية. كما أن قيمته الجمالية الكامنة فيه هي ذاتها قيمته الأخلاقية، فالعمل الفني مستقل تماماً عن القيم الأخلاقية، بل عن التاريخ، فهو مكتف بذاته، دال بدون مدلول، أو دال ملتصق بمدلوله لا يحتاج إدراكه لأي تجاوز. وفي داخل الإطار الجمالي، يحل الذوق محل الانضباط الخلقي، ويحل إدراك الحدود الجمالية محل الاعتراف بالحدود الأنطولوجية للإنسان.

وكثيرون يربطون الآن بين التجربة الجمالية والتجربة الجنسية (بالإنجليزية: استيتكس aesthetics وإروتيكس erotics) وبين النصوصية أو التناص والسيولة المرتبطة بالدافع الجنسي (بالإنجليزية: تكستيواليتي textuality وسيكشواليتي sexuality). فالنص المنغلق هو شكل من أشكال قمع الرغبة الجنسية أو إعلاء أو تجاوز لها من خلال شكل مستقل له حدود وهوية، أما النصوصية فهي التداخل الكامل للنصوص المنفتحة بحيث يحيلك نص إلى نص آخر يحيلك بدوره إلى نص ثالث.. إلى ما لا نهاية، إذ لا توجد أية حدود لأي نص، وهو ما يعني تَراقُص النصوص وانزلاقها (يشبه رقص الدوال وانزلاقها). وفي هذا الإطار، تصبح التجربة الجمالية الحقة ليست عملية كشف للنص، باعتباره عملاً فنيًا متكاملاً ناتجاً عن وعي إنساني مركب، وإنما عملية إنكار للتجاوز واستسلام كامل لإغواء البنية (الأنثوية) المنزلقة التي لا حدود لها، والتي تحوي داخلها كل ما يلزم لفهمها (المرجعية الكامنة)، فهي عودة للرحم وتشكل فقداناً للحس الخلقي والإحساس بالتاريخ (تماماً مثل لحظة الجماع الجنسي).

٨- ولعل تعميق الانكفاء على الجسد وعلى الذات والتمركز حولها (وعلى ما يلذ الذات بشكل مباشر) هو الذي يؤدي إلى تَزايُد الاتجاه نحو الشذوذ الجنسي الذي يشار إليه بأنه «الجنسمثلية» (بحُسبانه مزيداً من الواحدية، وأن يكون جسد الآخر يشبه جسده)، كما يتزايد الاتجاه نحو ما يمكن تسميته «الواحدية الجنسية» (اليوني سكس uni-sex)، حيث يتم اختزال البشر إلى مبدأ جنسي واحد.

والأدب الحديث في الغرب يهتم بشكل ملحوظ بموضوعات مثل الشذوذ الجنسي والخنوثة التي يُلاحَظ انشغال رولان بارت بها بشكل ملحوظ. ففي كتاب له بعنوان ميشيليه بقلمه يبيِّن بارت أن الإنسان الذي يتجاوز الثنائية الجنسية (بأن يجمع بينهما في ذاته) أي الرجل الخنثى، والذي ينطوي عقله على خاصيتي الأنوثة والذكورة معاً ـ هو المثل الأعلى والإنسان الكامل (الذي حقق حلم الفلسفة الغربية بتجاوز إحدى الثنائيات الأساسية: ثنائية ذكر/ أنثى). ولقد تصاعد هذا التركيز على النشاط الجنسي واللذة والخنوثة ليصبح المحور المركزي للنقد فيما بعد، خصوصاً بعد عام ١٩٦٨ وما أعقب فشل التمرد الطلابي، من تصاعد الانشغال بالإنجاز الذاتي، والحرية الجنسية، والمساعي «النرجسية». تلك النزعات التي تصاعد مدّها في باريس ونيويورك على السواء. ويورد كتاب S/Z أو ساراسن/ سارازين (١٩٧٠) حول موضوع الخنوثة (والخلاف بين حرفي السين «S» والزاي «Z» هو خلاف بين نسبة الاسم نفسه إلى المؤنث أو المذكر). والقصة هي قصة رسام لم يرَ من العالم سوى "أكليشيهاته" أو ملصقاته الخارجية فوقع في عشق خَصيٍّ إيطالي، معتقداً أنه امرأة، لأنه يسلك سلوك امرأة. ويموت الرسام في النهاية على يدي "الفتوة" الذي يحمي هذا الخَصيّ/ المرأة.

٩ ـ يُلاحَظ انتشار موضوع الحب في عالمٍ قيمته الأساسية اللذة، ولكن الحب عادةً ما يعني «الجنس» أو «حب الجنس»؛ إذ عادةً ما يتم التواصل بين الذكر والأنثى من خلال الجنس، وما يشار إليه بأنه «الحب» في كثير من الأغاني إنما يعني «التواصل الجنسي». فالرجل الذي يحب أنثى إنما يحب جسداً يشبه جسده (تمركز حول الذات)، وهو يتعامل مع العالم الذي أدركه الطفل جيداً ويتحرك فيه بكفاءة عالية. وربما أمكن تفسير الحيز الضخم الذي يشغله الجنس في الحضارة الغربية الحديثة (رغم أن إمكانيات الإشباع الجنسي، خصوصاً في الغرب، متاحة بشكل مذهل) من خلال هذه الرغبة في التواصل الحلولي

الكموني الجسدي (الذي يعبِّر عن التمركز حول الذات والذوبان في الطبيعة)، حيث إن التواصل اللغوي أمر مستحيل في عالم الغُربة (ومن هنا يأتي قولنا إن الإنتركورس intercourse»، أي الجماع الجنسي، قد حل محل الـ «ديسكورس discourse»، أي الخطاب). ويُلاحَظ أن الجنس يُستخدَم حتى في بيع السلع، أي أن الإنسان الاقتصادي تراجع تماماً، وأصبح تابعاً للإنسان الجسدي. ويبدو أن الجنس سيصبح المطلَق النهائي للإنسان الطبيعي الحديث، كما كان بالنسبة للإنسان الطبيعي الأول.

١٠ ـ يُلاحَظ مع انتشار الجنس أن الحب يتراجع، وتختفي الرومانسية (ويشار إلى هذا بأنه «واقعية»). ولعل السبب في هذا يعود، مرة أخرى، إلى النزعة الرحمية الحلولية الكمونية الواحدية. فالحب تجربة مركبة محفوفة بالمخاطر، عائدها غير مباشر، ويتطلب جهداً، وقدراً من التجاوز للجسد وللحظة الآنية، واستثماراً بعيد المدى، وهو لا يقاس، ولذا فهو يتطلب الاجتهاد. أما الجنس فهو، مثل المادة، مباشر، يمكن قياسه والتمتع بنتائجه، وهو لا يتطلب تجريداً أو اجتهاداً، فهو يُشبه العرفان، بل على العكس يمكن أن نقول إن التواصل الجنسي (منفصلاً عن الحب وعن أية أبعاد اجتماعية أو إنسانية مركبة) هو التجربة الرحمية الحلولية الكمونية الواحدية الكبرى، حيث يفقد الإنسان حدوده وهُويته ووعيه.

بعد أن استعرضنا صورتي الجسد والجنس المجازيتين، هل يمكن القول بأن أحد أسباب تزايد الأمراض النفسية أن الإنسان لا يمكنه أن يقنع باستخدام مصطلحات مادية لإدراك ووصف ما ليس بمادي، أو باستخدام مفاهيم مادية لمعرفة واستكشاف اللانهائي، أو باستخدام الجسد البسيط والجنس لاستكشاف عالم الروح المركب داخله، أي أنه لا يستطيع أن يقنع بأن الجنسي والمحسوس مرادف للمطلق وغير المحسوس، ولا بترادف الطبيعي والإنساني ولا الكامن والمتجاوز، لأن هذا يعني اختفاءه ككيان (رباني) مركب مستقل عن عالم الطبيعة/ المادة وذوبانه فيه؟ وهي

حالة من السيولة التي تكتسحه ولكنها لا يمكنها أن تُشبِع تطلعاته الإنسانية المركبة التي تعبّر عن الجانب الرباني فيه وعن القبس الإلهي داخله، ولذا فهو يدرك أن حل مشكلته لا يمكن أن يكون مزيداً من اللذة التي تؤدي إلى فقدانه حدوده ووعيه وأبعاده الاجتماعية (التمركز حول الذات الذي يؤدي إلى ذوبان الذات وانتصار الموضوع). ومع هذا، لا يوجد أمامه حل في المجتمعات العلمانية سوى هذا الحل الرحمي الكموني الاختزالي البسيط. ولذا، لا يمكن أن يظل علاج مرض الإنسان الحديث هو الاستمرار في المرض، أي أن يتمركز حول ذاته ويحققها، إذ إن الإنسان يكتشف أن تعظيم اللذة بشكل مستمر، والعودة للرحم، يؤدي إلى اختفائه ككائن حر، كما أنه مسألة مستحيلة؛ إذ إن وعيه الفلسفي وحسه الخلقي والجمالي أصبح صفات لصيقة بإنسانيته. ومع اكتشافه هذا، فإنه يحاول الاحتجاج ويخفق، فكل المؤسسات ضده، والتوجه العام للمجتمعات العلمانية الحديثة معادية، ولذا فإنه يدخل محارة جيتوية من صنعه بديلاً عن الرحم المستحيل.

ولعل المطلوب هو أن يدرك الإنسان حدوده وتركيبيته ومقدرته على التجاوز، فيعرف أنه يُولَد من رحم أمه ولكنه لا يعود إليها، وأنه جزء من الطبيعة/ المادة ولكنه لا يُردّ لها، فهو ليس بإنسان طبيعي/ مادي وإنما إنسان طبيعي رباني، وأنه يعيش في الطبيعة والزمان ولكن توجد داخله عناصر (قبس إلهي) لا يمكن أن تُرد إلى النظام الزماني والطبيعي، وأنه ينمو، ويحب، ويكره، وينتصر، وينهزم، ويفرح، ويحزن.. ثم يموت، وأن حياته ليست مجرد حلقات متكررة توجد في عالم المادة، وإنما لها معنى، لأن هناك نقطة نهائية متجاوزة.

المادية النهائية أو نهاية المادية:

تحدثنا حتى الآن عن المادية الصلبة (وعبادة الجسد)، والمادية السائلة (وعبادة الجنس). ولكن يبدو أن الصور المجازية العضوية الأساسية في الحضارة الغربية تتطور إلى درجة أكثر تطرفاً من ذلك مع تصاعد معدلات الحلولية والسيولة والعدمية.

فلننظر إلى بعض الظواهر الأدبية والفنية. يبدأ تاريخ الأدب الغربي الحديث بالنزعة الإنسانية، التي تعني حلول اللوجوس في الإنسان فيصبح مركز الكون، ولذا نجد أن الأدب الغربي حتى بداية القرن العشرين يتسم في مجموعه بوجود شخصيات لها أبعاد بطولية أو إنسانية مركبة، ثم تتزايد معدلات الحلول ويحل اللوجوس في كل من الإنسان والطبيعة، ثم في الطبيعة/ المادة وحسب، فيختفي الأبطال تماماً، ويختفي الإنسان الإنسان، ويظهر بدلاً منه «الرجال الجوف» الذين يعيشون في «الأرض الخراب» . . أرض مجدبة، ويتحركون بلا اتجاه مثل الذرات المتناثرة، في عزلة قاتلة، خاضعين في الوقت ذاته لحتميات عديدة صارمة. ويكتب كافكا قصصه حيث يخضع الإنسان تماماً إلى حتميات لا يفهم كنهها، فيتحول إلى صرصار ويُحاكم ويُعدم لسبب لا يعرفه. ثم يأتي مسرح العبث حيث تجلس الشخصيات في إحدى المسرحيات في صندوق قمامة في انتظار جودو الذي لايأتي. ثم يكتب أنطوان أرتو (صاحب مسرح القسوة) قصيدة عبارة عن أصوات خالصة بلا معنى، دال ملتصق تماماً بمدلوله. ألا يمكن القول بأن تحوُّل الإنسان إلى ذرات متناثرة، ثم إلى صرصار وجلوسه في صندوق قمامة ينتظر من لا يجيء، وخضوعه للحتميات المختلفة، وتحول اللغة الإنسانية إلى مجرد أصوات لا مرجعية لها ـ هي عملية تفكيك لهذا الإنسان؟

ولا يختلف الأمر كثيراً في عالم الفنون التشكيلية، إذ ظل الفن الغربي منذ عصر النهضة متماسكاً يحاكي شيئاً ما، في الطبيعة المادية أو الإنسانية. ولكن مع بداية القرن العشرين يظهر الواقع الإنساني والطبيعي في لوحات الفنانين على هيئة مكعبات ومربعات ودوائر وألوان متداخلة (في آخر عرض للوحات موندريان في التيت جاليري [١٩٩٦] في لندن، والذي كان يهدف إلى توضيح تطوره، تتضح هذه النزعة بشكل جلي. يبدأ المعرض بمنظر طبيعي فيه أشجار ومنازل، وينتهي بلوحة «متأيقنة» تماماً لا تشير إلى شيء خارجها، فهي مكونة من أربعة مربعات وخطين: واحد أحمر، والآخر أزرق. وهي لوحة في غاية الجمال، ولكننا هنا

لا نتناولها من المنظور الجمالي، وإنما من منظور التطور العام للحضارة الغربية الحديثة، تماماً كما فعلنا مع الأعمال الأدبية الأخرى التي أشرنا إليها).

وتزداد الأمور تفككاً إلى أن نصل إلى فنان مثل آندي ورهول الذي يضرب بفكرة الفن نفسها عرض الحائط ويسقط فكرة الحكم والمرجعية والمعيارية، فالفن هو أيقونة منغلقة على ذاتها، لا يمكن إخضاعها لمعايير خارجة عنها. ولذا يقوم بتوقيع علب شوربة كامبل (ويلون صناديق القمامة) فتتحول بقدرة قادر إلى أعمال «فنية» تباع بآلاف الدولارات لأن الفنان «قرر» أنها أعمال فنية! ولكن التفكيك الحقيقي نجده في أعمال جو واتكين، هذا «الفنان» الذي يستخدم جثثاً حقيقية في صوره الفوتوغرافية، وموضوعه المفضل هو قضيب دُق فيه مسمار. وقد اعترف هذا الفنان أنه يحب أن يعاشر موضوعاته (أي الجثث التي يصورها) جنسياً!

ثم يزداد الحلول ويصبح كل شيء مرجعية ذاته، مكتفياً بذاته، يشير إلى ذاته دون أي معنى أو مدلول في عالم مادي، مُغرق في ماديته، لا توجد فيه أية ثنائيات أو نتوءات أو تعرجات، فظهر ما يسمَّى بالفن المفاهيمي (بالإنجليزية: كونسبتشيوال آرت Conceptual art) وهي مدرسة «فنية» تنادي برفض فكرة الفن ذاته (فالفن له معنى وبنية، وبالتالي يشير إلى شيء خارجه). وقد عبَّر هذا الرفض عن نفسه من خلال أعمال بييرو مانزوني (١٩٣٣-١٩٦٣) «غير الفنية». فقد كان هذا «اللا فنان» يُعلِّب برازه ويبيعه بعد أن يكتب عليه: «براز فنان صاف ١٠٠٪»!

ولكي نفهم ما حدث أو ما يحدث، علينا أن ننظر إلى فلسفة نيتشه في اللغة والفن والجمال. أما في عالم اللغة، فقد ذهب نيتشه إلى أنه، في عالم السيولة الكاملة، تختل علاقة الدال بالمدلول. فلنأخذ مثلاً كلمة «روح»، هذه الكلمة تشير (في الفلسفات التقليدية) إلى كلٍّ متجاوز لعالم الجسد والمادة، وهو ما يفترض وجود مسافة بين الروح والجسد، وينكر الحلول الكامل ووحدة الوجود المادية. ينكر نيتشه هذا تماماً، ويؤكد لنا، انطلاقاً من رؤيته المادية، أن الروح في واقع الأمر تشير إلى الجسد، والجسد «إن هو إلا ترتيب لبعض القوى الطبيعية وعمليات تجسد

إرادة القوة». فالدال التقليدي هنا فقد علاقته تماماً بمدلوله، واكتسب في فلسفة نيتشه مدلولاً جديداً.

والعالم عند نيتشه، يتسم بالنظام والتماسك، ولكن نظامه وتماسكه مثل نظام وتماسك العمل الفني، أي أنه نظام مؤقت يشبه النظام الذي فرضه شاعر على قصيدة غنائية صغيرة، نظام لا يضرب بجذوره في أي واقع وإنما في وجدان الشاعر وإرادته. كما أن الواقع كالعمل الفني مكوَّن من صور مجازية من صنع عقل الإنسان، لذا فهذا الواقع وهم وتعبير عن إرادة القوة. كل هذا يعني أنه لا توجد حقيقة، وإنما توجد طرق في النظر (منظور)، وهي كلها طرق متساوية بسطح الواقع المتعدد السائل. وإذا كان الواقع سائلاً ووهمياً فكذا الذات، فالإنسان مثل الفنان يخترع نفسه، إذ لا توجد ذات ثابتة، والذات من اختراع الذات، والذات هي تعبير عن إرادة القوة وعن الدوافع المظلمة.

ونيتشه هو من أوائل الفلاسفة الذين شككوا في موضوعية أي نص. فالرؤية التقليدية للنص تسقط في ثنائية النص والحقيقة، فهي تذهب إلى أن النص في واقع الأمر هو مجرد نسيج يوصل جزءاً من الحقيقة ويحجب جزءاً منها، ومهمة المفسر هي الوصول عبر النسيج إلى الحقيقة الكامنة وراء النص، أي أن هذه الرؤية تفترض وجود الشكل والمضمون واتصالهما وانفصالهما. يلغي نيتشه المساحة بين النص والحقيقة، ويصفي تلك الثنائية تماماً، ويقرر أن النص هو فعلاً نسيج، ولكن النسيج هو ذاته الحقيقة، بل إن الحقيقة إن هي إلا جيش من الصور المجازية تكلَّس واستقر. والذات المبدعة هي ذاتها جزء من هذا النسيج، فهي كالعنكبوت في بيت العنكبوت (وهذا هو معنى عبارة دريدا الشهيرة «لا يوجد شيء خارج النص»). ولا يلغي نيتشه المسافة بين المبدع والنص والحقيقة وحسب، وإنما يلغي المسافة بين نص وآخر، وقد طرح فكرة التناص باعتباره حواراً لا ينتهي بين النصوص. فكل ما نعرفه هو النص، والنص لا يحيلنا إلى حقيقة متجاوزة له وإنما إلى نص آخر، ولذا فإن معرفتنا لا يمكن أن تدّعي لنفسها حالة أكثر استقراراً وصلابة من أن تكون نصّاً،

وهذا يعني أن كل الحدود تختفي بين الذات والموضوع، وبين الداخل والخارج، والمعنى وانعدامه، والمعرفة والرأي، والحقيقة والخطأ .

لكل هذا، يذهب نيتشه إلى أنه لا يوجد نص بريء طاهر أصلي، فمثل هذا النص إما أنه لم يوجد أساساً، أو أنه فُقد إلى الأبد، أي أن نيتشه يحاول جاهداً أن ينكر الأصل الرباني، أو أي أصل ـ للإنسان، وبالتالي يسقط ببساطة في حمأة المادة المتغيرة السائلة. وكل ما نقرأ هو تفسيرات وحسب أو إحالات إلى نصوص أخرى، والتفسير في هذه الحالة ليس الاجتهاد، أي أن يفترض القارئ أن ثمة علاقة اتصال وانفصال بين الدال والمدلول، وأن هذه العلاقة ليست بسيطة ولا مباشرة ولارياضية، وإنما مركبة (بسبب طبيعة اللغة كأداة مركبة للتوصيل تستخدم المجاز). إن الاجتهاد في المنظومة التوحيدية يعني أن المفسِّر يُعمِل عقله ليسبر غور العلاقة المركبة بين الدال والمدلول، ويطرح معنى للنص، معنًى ليس هو المعنى المطلق أو الحقيقي أو النهائي للنص، وإنما هو معنى يقارب الحقيقة، وقابل للاختبار من قبل قارئ آخر. أما عند نيتشه فالقراءة ليست هي البحث عن معنى النص وإنما هي في الواقع استيراد معنى من الخارج وفرضه على النص. فالنص، مع انفصال الدال عن المدلول أو مع التحام الدال بالمدلول، لا معنى له في حد ذاته، وبالتالي لا يوجد معنى سوى ما تفرضه إرادة القوة، كما هو الحال دائماً في المنظومة النيتشوية، وكما قال أحد النقاد : إن التفسير عند نيتشه هو وسيلة لأن يصبح الإنسان سيداً، أي أن يصبح الناقد غازيًا . . وحشاً نقديًا أشقر مفترساً، يعبِّر عن رؤية معرفية أدبية علمانية إمبريالية، ويفرض أية رؤية باطنية .

المفسِّر، إذن، يفرض تفسيره بإرادة القوة على النص. ولكننا، في عالم نيتشه الصراعي، سنكتشف أن العكس أيضاً صحيح، فالفن هو أداة السوبرمان لأن يلغي المسافة بينه وبين الطبيعة، وأيضاً لأن يلتصق بها ليعبِّر عنها في صورتها الأولى قبل أن يشوهها العقل، أي أن الفن تعبير عن النزعة الديونيزية الجسدية العارمة المفعمة بالنشوة المحمومة المعربدة، قبل ظهور النزعة الأبولُّونية العقلية التي تتسم بضبط

النفس والاتساق والتناغم والرغبة في التفسير العقلي للكون. والفن، بهذا المعنى، متجاوز للخير والشر، ومتجاوز لأي تفسير، فهو تعبير عن الحياة (باعتبارها قوى متصارعة)، وعن أخلاق السادة، وهو قادر على تغيير العالم والتبشير بالعالم الجديد.

ويمكن القول إن نيتشه يستخدم نموذجاً جمالياً لفهم العالم، وهو نموذج جمالي بالمعنى الذي حدده هو: فالعالم ليس له سبب متجاوز، ولا سبب عقلاني كامن فيه، فهو علة ذاته ومرجعية ذاته، كالعمل الفني يلد نفسه بنفسه، ويعيش بنفسه على نفسه، وهذه هي قمة (أو هُوَّة) المادية. وقد عبَّر عنها نيتشه في صورة مجازية عضوية تبعث على الاشمئزاز، تبيِّن أبعاد العدمية المادية التي وصل إليها، يقول: «براز هذا العالم هو طعامه». . وهكذا تحولت المادة الأولى التي يتكون منها الكون في يد فيلسوف العدمية إلى براز!

وصورة البراز المجازية وجدت صدى عند دريدا، ففي حديثه عن مسرح آرتو يقول: «الجسد بالنسبة لآرتو قد سُرِق منه، سرقه الآخر: النص الواحد العظيم المتسلل، واسمه «الإله»، مكانه هو فتحة صغيرة ـ فتحة الميلاد والتبرز ـ وهي الفتحة التي تشير إليها كل الفتحات الأخرى، وكأنها تشير إلى أصلها». وفي لغة غنوصية واضحة يقول: «إن تاريخ الإله الصانع هو تاريخ الجسد الذي طارد جسدي الذي وُلد وأسقط نفسه على جسدي، ووُلد من خلال تمزيق جسدي واحتفظ بقطعة منه حتى يتظاهر أنه أنا. فالإله، إذن، عَلَمٌ على ما يحرمنا من طبيعتنا . . من ميلادنا، ولذا فهو (دائماً) يكون قد تحدث قبلنا بمكر». . . «وعلى أية حال، فإن الإله الصانع لا يخلق، فهو ليس الحياة، وإنما هو صانع الأعمال (بالفرنسية: أوفر oeuvres) والمناورات (بالفرنسية: مان أوفر manouvres). فهو اللص المحتال المزيف الزائف المغتصب، عكس الفنان المبدع، الكائن الصانع، كيان الصانع الشيطان، أنا الإله، والإله هو الشيطان». . . «إن تاريخ الإله هو تاريخ البراز». ما هذا اللعب الطفولي المقزز السمج؟!

ولكن دريدا لا يقف عن هذا الحد بل يتمادى في لعبه فيأخذ كلمة «إسكاتولوجي eschatology» (وهي كلمة يونانية دخلت اللغات الأوربية وتعني «مختص بنهاية الأيام») فيفسرها ويحولها إلى «سكاتولوجي scato-logy». وكلمة «سكاتو scato» تعني الغائط أو القذر . . «إذ إنه يجب أن يكون للإنسان عقل كي يمكنه أن يتبرز». فبدلاً من الإسكاتولوجي والتفكير في نهاية الأيام، والعقلانية الإنسانية، يغوص دريدا في الصيرورة والسكاتولوجي! في إطار المادية القديمة لا يفكر الإنسان في نهاية الأيام حتى يركز على الدنيا، أما في إطار المادية الجديدة فيدور التفكير في السكاتولوجي، فالكينونة في عصر المادية الجديدة السائلة تأخذ هذا الشكل. ويمكن أن آتي بأمثلة أكثر درامية وقذارة من كتاب دريدا الكتابة والاختلاف حين يقارن كتاباته هو شخصيّاً بالبراز. ولكنني أشفق على القراء، خصوصاً ذوي المعِدَ الضعيفة!

الفصل الخامس

الصور المجازية والرؤية الصهيونية للذات

درسنا في الفصلين السابقين بعض الصور المجازية الأساسية في الحضارة الغربية الحديثة بحسبانها تعبيراً عن رؤية الإنسان الغربي للكون، وتطور هذه الرؤية من تأرجح بين الصور الآلية والعضوية، إلى تبني الجسد والجنس كصورتين أساسيتين، إلى أن انتهى الأمر بالصورة العضوية النهائية، التي تبيِّن مآل المادية ونهايتها. وسننتقل في هذا الفصل من المجال المعرفي والإدراكي إلى المجال السياسي، وسنطبِّق منهج تحليل الصور المجازية على الفكر الصهيوني .

الدولة الصهيونية كسلعة:

يدور الفكر الصهيوني في نطاق رؤية تعاقدية وظيفية نفعية ضيقة، سواء في رؤيته لليهود أو في رؤيته للآخر. ولذا نجد أن الصورة المجازية الأساسية في الوجدان الصهيوني هي أن العالم بأسره إن هو إلا سوق، وأن ما يُسمَّى «الوطن القومي» إن هو إلا سلعة تُباع وتُشتَرى. ويبدو أنه في المراحل الأولى للحركة الصهيونية ساد تصوُّرٌ بين المفكرين الصهاينة مفاده أن الحصول على هذا الوطن يمكن أن يتم من خلال عملية تجارية رشيدة من خلال المقايضة والمساومة والسعر المغري. وكان تيودور هرتزل - مؤسس المنظمة الصهيونية - يتصوَّر أن الحركة الصهيونية، مُمثِّلة الشعب اليهودي، ستقوم بشراء العريش أو أوغندا، أو حائط المبكى

وفلسطين من أصحابها. فالأرض هنا ليست وطناً وإنما عقار، وعلاقة الإنسان بها ليست علاقة انتماء وكيان، وإنما هي علاقة نفعية تعاقدية. وحينما نشر هرتزل كتابه دولة اليهود، اتهمه بعض اليهود بأنه تقاضى مبلغاً ضخماً من شركة أراض بريطانية كانت تود القيام بأعمال تجارية في فلسطين فتم تفسير الحلم القومي على أنه مشروع تجاري. وعلّق هو على هذا الاتهام بقوله: «إن اليهود لا يصدقون أن أي شخص يمكن أن يتصرف مدفوعاً باقتناع أخلاقي». وكان هرتزل يتصوَّر، في واقع الأمر، أن العالم حانوت أو سوق كبيرة، فحينما ذهب لمقابلة جوزيف تشامبرلين (وزير المستعمرات البريطاني) ليطلب منه قطعة أرض ليقيم عليها وطناً، كان يتخيل أن الإمبراطورية الإنجليزية مثل دكان كبير للعاديات التي لا يعرف مالكها عدد السلع فيها على وجه الدقة، وتخيل هرتزل نفسه زبوناً يطلب سلعة اسمها «مكان تجمُّع الشعب اليهودي»، ويحاول مع صاحب الدكان أن يبحث له عن مثل هذا المكان/ السلعة في بضاعته.

ولكن هرتزل كان ينوي المتاجرة في عدة بلاد حتى يكسب أحدها في نهاية الأمر ومجاناً. وعلى سبيل المثال، حاول هرتزل أن يحصل على امتياز شركة أراض في موزمبيق من الحكومة البرتغالية دون أن يدفع فَلْساً واحداً، وذلك بأن يَعد بسداد الديون ويدفع ضريبة فيما بعد. ثم يوضح هرتزل للقارئ نواياه: «علىَ أني أريد موزمبيق هذه للمتاجرة عليها فقط وآخذ بدلاً منها جزيرة سيناء مع مياه النيل صيفاً وشتاءً، وربما قبرص أيضاً دون ثمن»، فالمسألة كلها تَبادُل وتَعاقُد وعلاقات موضوعية رشيدة.

وكان هرتزل يؤمن بأن الدولة اليهودية نفسها سلعة مربحة ناجحة، فهو يوضح أن الجمعية اليهودية ستعمل مع السلطات الموجودة في الأرض، وتحت إشراف القوى الأوربية: «وإذا وافقوا على الخطة فإن هذه السلطات ستستفيد بالمقابل، وسندفع قسطاً من دَينها العام ونتبنى إقامة مشاريع نحن أيضاً في حاجة إليها، كما سنقوم بأشياء أخرى كثيرة. ستكون فكرة خَلْق دولة يهودية مفيدة للأراضي المجاورة، لأن استثمار قطعة أرض ضيقة يرفع قيمة المناطق التي تجاورها».

والرؤية الصهيونية التعاقدية التي تضع لكل شيء سعراً مهما سمت مرتبته، تفترض أن فلسطين (هي الأخرى) سلعة، بل سلعة غير رائجة لا يود أحد شراءها سوى المعتوهين من اليهود ! ويُقدِّر هرتزل أن ثمن فلسطين الحقيقي، هو مليونان من الجنيهات فقط (حيث إن العائد السنوي منها عام ١٨٩٦ كان ـ حسب تصوُّره وحساباته الحقيقية أو الوهمية ـ حوالي ٨٠ ألف جنيه). ولعله أخذ في الاعتبار سعر الفائدة والتمويل! وقد وافق كثير من الصهاينة على هذا الثمن الواقعي أو التجاري. إلا أن السمسار السياسي يعرف أن الثمن التجاري يختلف عما يجب أن يُدفَع حين يحين وقت البيع والشراء، وهو لهذا السبب يرفع السعر إلى عشرين مليون جنيه تركي دفعة واحدة، يُدفَع منها مليونان لتركيا والباقي لدائنيها.

بل إن هرتزل على ما يبدو كان يحاول الحصول على فلسطين بالمجان مثل أي سمسار غشاش. فقد ذهب إلى السلطان عبد الحميد خاوي الوفاض، ودوَّن في مذكراته أنه لو عُرضت عليه فلسطين الغالية نظير سعر مخفض لشعر بالحرج، لأنه لا يحمل معه كل المبلغ. إن كل ما يريده من السلطان هو وعد ببيع فلسطين له، وهذا الوعد سيكون له بمنزلة السلة التي يستخدمها المتسولون لجمع التبرعات. وإن لم ينجح التسول، فإن هرتزل لن تُعجزه الحيلة، فهو يقرر أن يقبل الصفقة على أن يطلب بعض الامتيازات من تركيا (مثل احتكار الكهرباء) حتى يتسنى له الدفع بيسر.

إن هذا التصوُّر التجاري التعاقدي للوطن القومي اليهودي ليس مقصوراً بأية حال على هرتزل، فموسى هس ـ وهو من رواد الفكر الصهيوني العمالي ـ يؤكد أنه لا توجد أية قوة أوربية تفكر في مَنْع اليهود من شراء أرض أجدادهم ثانيةً. وهو يتصوَّر أن تركيا سترد إليهم وطنهم نظير حفنة من الذهب. وتصوُّر موشيه ليلينبلوم ـ وهو رائد آخر من رواد الفكر الصهيوني ـ لفكرة شراء الوطن ليس مغايراً لفكرة هس: «على رجالنا الأغنياء أن يبدءوا بشراء العقارات في تلك الأرض، ولو ببعض ما يملكون من ثروة، وما دام هؤلاء لا يرغبون في تَرْك أراضيهم التي

يسكنونها الآن، فليشتر كل منهم قطعة أرض في أرض إسرائيل ببعض من مالهم، حيث تُعطَى هذه الأراضي لمن يستغلها على أساس اتفاقية بشأن العائد (أو الربح) مع الشاري» . ويرى ليو بنسكر - مؤسس جماعة أحباء صهيون - أن حل المسألة اليهودية يتلخص في تأسيس شركة مساهمة لشراء قطعة أرض تتسع لعدة ملايين من اليهود يسكنون فيها مع مرور الزمن. وهذا التصور التجاري لكل أراضي آسيا وإفريقيا لم يكن أمراً غريباً على العقل الغربي الاستعماري في القرن التاسع عشر، الذي كان يرى العالم بأسره حيزاً للاستغلال وأرضاً تُوظَّف بطريقة مربحة (من خلال شركات ذات براءة في معظم الأحيان).

والسلعة التي تقدمها الدولة الصهيونية هي وظيفتها ونفعها. وكانت أهم وظائف الدولة الصهيونية على الإطلاق وأكثرها نفعاً، حتى عهد قريب، هو الوظيفة القتالية (لا التجارية أو المالية). فعائد الدولة الوظيفية الأساسي عائد استراتيجي، والسلعة أو الخدمة الأساسية الشاملة التي تنتجها هي القتال: القتال مقابل المال، أي أنها وظيفة «مملوكية» بالدرجة الأولى.

وقد تنبَّه أصدقاء الصهيونية وأعداؤها على السواء إلى طبيعة هذه العلاقة وطبيعة هذه الوظيفة منذ البداية، فتم الدفاع عن المشروع الصهيوني والترويج له من هذا المنظور، كما تم الهجوم عليه وشجبه من ذات المنطلق. فعلى سبيل المثال، صرح ماكس نوردو - صديق هرتزل، وأحد مؤسسي المنظمة الصهيونية - في خطاب له في لندن (في ١٦ من يونية سنة ١٩٢٠) بأنه يرى أن الدولة الصهيونية ستكون بلداً تحت وصاية بريطانيا العظمى، وأن اليهود سيقفون حراساً على طول الطريق الذي تحفّ به المخاطر ويمتد عبر الشرقين الأدنى والأوسط حتى حدود الهند. وكان حاييم وايزمان - أول رئيس للدولة الصهيونية - كثير الإلحاح على تأكيد أهمية الجيب الاستيطاني الصهيوني الاستراتيجية (لا الاقتصادية)، فهذا الجيب سيشكل، حسب رأيه، «بلجيكا آسيوية»، أي خط دفاع أول لإنجلترا ولا سيما فيما يتعلق بقناة السويس. وفي خطاب كتبه إسرائيل زانجويل - الروائي الإنجليزي والمفكر الصهيوني

ـ(في ٣ أكتوبر ١٩١٤) بيَّن أن من البدهي أن إنجلترا في حاجة إلى فلسطين لحماية مصالحها.

وأما حنه أرنت، فقد أكدت أن الصهيونية بطرحها نفسها «حركة قومية» باعت نفسها منذ البداية للقيام بالوظيفة القتالية الاستيطانية، فشعار الدولة اليهودية كان يعني في واقع الأمر أن اليهود ينوون التستر وراء القومية، وأنهم سيقدمون أنفسهم باعتبار أنهم «مجال نفوذ» استراتيجي لأية قوة كبرى تدفع الثمن.

وقد عرض ناحوم جولدمان ـ أحد رؤساء المنظمة الصهيونية ـ القضية بشكل دقيق جداً عام ١٩٤٧ في خطاب له ألقاه في مونتريال بكندا قال فيه: «إن الدولة الصهيونية سوف تُؤسَّس في فلسطين، لا لاعتبارات دينية أو اقتصادية، بل لأن فلسطين هي ملتقى الطرق بين أوربا وآسيا وإفريقيا، ولأنها مركز القوة السياسية العالمية الحقيقي والمركز العسكري الاستراتيجي للسيطرة على العالم». ومعنى هذا أن الدولة الصهيونية لن تنتج سلعاً بعينها ولن تُقدِّم فرصاً للاستثمار، أو سوقاً لتصريف السلع، ولن تكون مصدراً للمواد الخام والمحاصيل الزراعية، وإنما سيتم تأسيسها لأنها ستقدم شيئاً مختلفاً ومغايراً وثميناً: دوراً استراتيجياً يؤمِّن سيطرة الغرب على العالم، وهو دور سيكون له دون شك مردود اقتصادي، ولكنه غير مباشر.

ولا تختلف المنظمة الاشتراكية الإسرائيلية ماتزبن، أي البوصلة، في وصفها وضع إسرائيل.. عن وصف جولدمان أو حنه أرنت، حيث ترى المنظمة، في تحليل لها صدر في الستينيات، أن الدور الذي تضطلع به الدولة الصهيونية لم يطرأ عليه أي تغيير، فهي لا تزال تشكل قاعدة لقوة عسكرية يمكن الاعتماد عليها، قوة موجهة ضد العرب لخدمة المصالح الإمبريالية الاستراتيجية. وقد بيَّن ب. سبير (في علْ همشمار بتاريخ ٢٩ من أبريل عام ١٩٨٦) أن إسرائيل قد جعلت جيشها «الذراع المستقبلية المحتملة للولايات المتحدة»، فهي خدمة حربية كامنة جاهزة على أهبة الاستعداد لتأدية الخدمات في أي وقت.

والسلعة التي يقدمها الصهاينة ليست نافعة وحسب، بل ورخيصة، ولذا نجد أن الصهاينة لا يكلون من التأكيد على مقدار النفع الذي سيعود على الراعي والمموِّل (الإمبريالي) نظير تكاليف زهيدة، تماماً مثلما يفعل أي شخص رشيد مع أية سلعة تُباع وتُشتَرى. وبالفعل، نجد أنه، في وقت كان فيه المشروع الصهيوني لا يزال في إطار النظرية والأمنية، كان الزعماء الصهاينة يؤكدون، الواحد تلو الآخر، أن تمويل مثل هذا المشروع الاستيطاني الصهيوني مسألة مربحة للدولة التي ستستثمر فيه. وقد أدرك هرتزل ـ بمكره ودهائه ـ أن ثورة الفلاحين المصريين ستجعل مصر مكلفة جداً كقاعدة عسكرية بالنسبة لإنجلترا، ولذا فقد أشار إلى أن المشروع الصهيوني، بتكاليفه الزهيدة، شيء مغر. واستخدم وايزمان الصورة المجازية التجارية التعاقدية نفسها حين كتب لتشرشِل قائلاً: «إن السياسة الصهيونية في فلسطين ليست على الإطلاق تبديداً للموارد، وإنما هي التأمين الضروري الذي نعطيه لك بسعر أرخص من أن يحلم به أي فرد آخر». وأفاض وايزمان في شرح وجهة نظره، مبيناً أن الاستعمار البريطاني، بتأييده المنظمة الصهيونية، قد وضع ثقته في مجموعة مستعدة لتَحمُّل قدر كبير من المسئولية المادية عن الاستعمار. وإذا تبيَّن أن تكاليف الحامية البريطانية ستكون مرتفعة، عندئذ يمكن تنظيم وتسليح المستعمرين اليهود. ثم يتساءل وايزمان بشيء من الخطابية وبكثير من التوتر: «هل تمت أية عملية استعمارية أخرى تحت ظروف مواتية أكثر من هذه: أن تجد الحكومة البريطانية أمامها منظمة لها دخل كبير ولديها استعداد لأن تضطلع بجزء من مسئولياتها التي تكلفها الكثير؟». إن الصوت هنا صوت بائع متجول يجيد الإعلان عن السلعة، حتى لو كانت كيانَه ووجودَه.

ولا يختلف صوت يعقوب ميريدور وزير التخطيط والتنسيق الاقتصادي (١٩٨٢ ـ ١٩٨٤) عن هذا كثيراً، ففي حديث له لإذاعة الجيش الأمريكي ركَّز على مدى رخص وانخفاض ثمن إسرائيل كقاعدة للمصالح الأمريكية. وقد بيَّن الوزير الإسرائيلي أن تكاليف حماية المصالح يمكن أن تصل إلى ٥٥ بليون دولار. وحيث

إن المعونة التي تدفعها الولايات المتحدة للدولة الصهيونية لا تصل بأية حال إلى هذا القدر، ثم اختتم ميريدور حديثه بملحوظة فكاهية ولكنها في الوقت نفسه بالغة الدلالة، إذ قال: «أين إذن بقية المبلغ؟!».

ويبدو أن هذا هو الخط الإعلامي الإسرائيلي في مواجهة الأمريكيين، ففي العام نفسه بيَّن أريل شارون أن المعونات التي قدمتها الولايات المتحدة للكيان الصهيوني لا تزيد على ثلاثين ملياراً من الدولارات، أما الخدمات التي قدمتها إسرائيل إلى أمريكا فتفوق مائة مليار دولار. ثم قال بشكل شبه جديّ ما قاله ميريدور بشكل فكاهي: «إن الولايات المتحدة لا تزال مدينة لنا بسبعين ملياراً من الدولارات».

وقد لخص سبير كل الموضوعات والصور المجازية السابقة فقال: «إن الزعماء الإسرائيليين مضطرون دائماً لأن يذكِّروا القيادة الأمريكية في واشنطن بمقدار تكلفة وجود الجيش الأمريكي في غرب أوربا بالمقارنة بتلك الهبات الممنوحة لإسرائيل». وقد بيَّن سبير أن الجيش الإسرائيلي ليس خدمة حربية كامنة وحسب، وإنما هو أيضاً خدمة رخيصة، بل إنها أرخص من أي خيار عسكري آخر محتمل لأمريكا في المنطقة. وحسبما جاء في مقاله، يوافق البنتاجون على هذا الرأي، ولذا لا يبدي خبراؤه أي تأفف إزاء الحساب الذي يقدمه الإسرائيليون، حتى إن هناك من يرى أنه رخيص نسبيّاً!

الدولة الصهيونية كحائط أو كلب حراسة:

يُلاحَظ أن كل الكُتَّاب السابقين ينظرون إلى إسرائيل باعتبارها «رقعة» أو «مساحة» أو «مكاناً تابعاً» أو «ملتقى طرق» أو «بلداً» تحت الوصاية أو «خط دفاع أول» (فهي مجرد مكان تم نزع القداسة عنه وتمت حوسلته تماماً حتى أصبح موضوعاً محضاً). وهم يعتبرون المستوطنين الصهاينة حراساً و«خدمة عسكرية جاهزة» و«خدمة رخيصة»: جماعة من المماليك أو المرتزقة على أهبة الاستعداد دائماً. والمملوك أداة ووسيلة، وليس إرادة وقيمة.

وسواء أكانت الإشارات للمكان أم كانت للإنسان، فإن جوهر الصور المجازية جميعاً هو التبعية الكاملة للغرب، والتحوسل الكامل لحسابه، وتحويل المكان والإنسان إلى أداة منعزلة عن المحيط الحضاري الشرقي («ذراع مستقبلية»). وقد مزج هرتزل، مؤسس الصهيونية، كل العناصر في تعبيره المجازي الشهير حين قال: «سنقيم هناك [في آسيا] جزءاً من حائط لحماية أوربا، يكون حصناً منيعاً للحضارة [الغربية] في وجه الهمجية»، فقد مزج الإنسان والمكان بحيث أصبحا حائطاً غربياً في مواجهة الشرق. (يُلاحَظ أن كلمة «إسرائيل» في العبرية كلمة متعددة المعاني متنوعة الدلالات وتشير للأرض والشعب، تماماً كما فعل هرتزل).

ولا يزال إدراك الإسرائيليين لدورهم (وإدراك العالم الغربي له) يدور في هذا الإطار. وكثير من الصور المجازية التي يستخدمها المستوطنون الصهاينة في وصف الدور الموكل إليهم يبين إدراكهم لعملية الحوسلة الوظيفية هذه. فقد استخدمت جريدة هآرتس صورة مجازية درامية لوصف الدور الذي تم إسناده إلى الدولة اليهودية (في مقال في سبتمبر ١٩٥١) بعنوان «نحن وعاهرة الموانى» جاء فيه أن «إسرائيل تم تعيينها لتقوم بدور الحارس الذي يمكن الاعتماد عليه في معاقبة دولة واحدة أو أكثر من جيرانها العرب الذين قد يتجاوز سلوكهم تجاه الغرب الحدود المسموح بها».

والصورة المجازية السابقة (إسرائيل كحارس أجير يشبه العاهرة) تلمس ـ على مايبدو ـ وتراً حساساً في الذات الصهيونية الإسرائيلية، إذ تكشَّف أخيراً من خلال وثائق وزارة الخارجية البريطانية لعام ١٩٥٦ الخاصة بحرب السويس أنه، أثناء المباحثات السرية التي جرت بين إنجلترا والدولة الصهيونية ومهدت للعدوان الثلاثي على مصر، تم الاتفاق على أن تقوم إسرائيل بمهاجمة مصر. وبعد وصولها إلى قناة السويس، تقوم إنجلترا وفرنسا بالتدخل ثم تصدران أمراً إلى الطرفين المصري والإسرائيلي بالانسحاب عدة كيلو مترات من حدود القناة، وبذا يتم تبرير الغزو الفرنسي والإنجليزي أمام الرأي العام العالمي باعتباره عملية محايدة

تهدف إلى حماية الملاحة في القناة. وقد ضمنت الدولتان أمن إسرائيل وزودتاها بالغطاء الجوي المطلوب (وهذه أمور معروفة لا تحتاج إلى توثيق). ولكن يبدو أن المندوب الإنجليزي في هذه المفاوضات السرية بالغ قليلاً في الأمر وطلب أن تقوم القوات الإنجليزية بإلحاق بعض الإصابات الطفيفة، ولكن الفعلية، بالقوات الإسرائيلية لرفضها الانسحاب أو لتباطؤها فيه حتى يتم حبك المسرحية. وهنا ثارت ثائرة بن جوريون، واستخدم صورة مجازية شبيهة بالصورة المجازية التي استخدمتها هآرتس لوصف العلاقة بين إسرائيل والدول الغربية إذ قال: إنجلترا تشبه النبيل الإقطاعي الذي يرغب في معاشرة إحدى الخادمات جنسيّاً على أن يتم ذلك في الخفاء وحسب، أي في المطبخ مثلاً لا في حجرة النوم. ومن الواضح أن بن جوريون لم يرفض الدور الاستراتيجي الموكل إليه (الخادمة الحسناء)، ولكنه كان يطمع في أن يتم اللقاء بين الخادمة والسيد في مكان لائق (الحديقة أو غرفة النوم على سبيل المثال)، يتفق ومكانةَ الشعب اليهودي وكرامة دولته اليهودية الوظيفية!

ومن الصور المجازية المتواترة الأخرى، صورة إسرائيل باعتبارها كلب حراسة. فقد وصف البروفسير يشعياهو ليبوفيتس في حديث له في صحيفة لوموند بتاريخ ٨ مارس ١٩٧٤ إسرائيل بأنها «عميل للولايات المتحدة»، ووصف الإسرائيليين بأنهم «كلاب حراسة للمصالح الأمريكية في الشرق الأوسط، ويتعلق بقاؤنا بقدرتنا على القيام بهذه المهمة». وقد طوَّر الصحفي الإسرائيلي عاموس كينان هذه الصورة المجازية المثيرة من عالم الحيوان وجعلها أكثر حدة وإثارة إذ وصف إسرائيل بأنها «كلب حراسة رأسه في واشنطن وذيله في القدس»، وهي كلب حراسة قوي لكنه يحتاج إلى حماية. ويفضل العرب استخدام «مخلب القط» كصورة مجازية لوصف الدولة الوظيفية. وهي صورة مجازية مألوفة وشائعة فَقَدت كثيراً من قوتها بسبب تكرارها بشكل ممل، وإن كانت معبِّرة تماماً. والصورة المجازية السابقة (الحارس، والعاهرة، والخادمة الحسناء المطيعة، وكلب الحراسة، ومخلب القط) سواء أقبلناها لجدتها أم رفضناها لحدتها ـ تؤكد أن أهمية إسرائيل من وجهتي

النظر الغربية والصهيونية لا تكمن في عائدها الاقتصادي، وإنما في دورها الاستراتيجي، إذ إن كل الصور المجازية تفترض وجود دور يُؤدَّى وثمن يُدفَع، لا عائد اقتصادي يُحصَّل.

ولكن كل الصور المجازية السابقة، اللائق منها وغير اللائق، هي في الواقع مستمدة من القرن التاسع عشر قبل تفجُّر الثورة التكنولوجية وتزايد معدلات نمو الصناعات الحربية وتنوعها. ولذا، كان تطَوُّر الصورة المجازية بشكل يتفق وروح العصر في أواخر القرن العشرين حتمياً (والواقع أن إحدى السمات الأساسية الشاملة للدولة الوظيفية الصهيونية مقدرتها على تغيير وظيفتها بما يتفق ومتطلبات الدولة الراعية). وهذا ما أنجزه يعقوب ميريدور في حديثه للإذاعة التابعة للجيش الأمريكي (الذي سبقت الإشارة له)، فقد بيَّن أنه لولا وجود إسرائيل كقاعدة ومنطقة نفوذ وحليف للولايات المتحدة لاضطرت الأخيرة إلى بناء عشر من حاملات الطائرات. وهو بذلك يكون قد أحلّ صورة إسرائيل المجازية كحاملة طائرات أمريكية محل الصور المجازية الغامضة أو الفاضحة السابقة. وترد الصورة المجازية نفسها، وبشكل أكثر تبلوراً، في مقال الصحفي الإسرائيلي سبير والمعنون «مجتمع يتغذى على الهبات الخارجية» إذ قال الكاتب: «إن الأمريكيين يدفعون لنا لأنهم يريدون أن تكون لهم دولة تابعة مجهزة بأفضل الأسلحة والجنود». وقد وصف سبير هذه الدولة بأنها حاملة طائرات عليها أربعة ملايين نسمة، في موقع استراتيجي فريد من نوعه، قريب من الاتحاد السوفيتي، وقريب من أوربا الشرقية، وقريب من حقول النفط.

إسرائيل إذن «حاملة طائرات»، أي أنها وظيفة تُؤدَّى، أو دور يُلعَب وأداة تُستخدَم، أو ثروة استراتيجية تضم أربعة ملايين مقاتل. ولا شك في أن صورة «الحاملة» المجازية أكثر دقة ودلالة من سابقاتها لأنها لا تتحدث عن دور الدولة الصهيونية أو وظيفتها بشكل عام، وإنما تعرِّف ـ وبدقة بالغة ـ طبيعته الاستراتيجية كدولة عميلة توجد في منطقة حدودية قريبة من الاتحاد السوفيتي (سابقاً) وأوربا

الشرقية وحقول النفط، وليس لها عائد اقتصادي مباشر. وتؤكد الصورة المجازية حركية هذه الدولة النافعة الثمينة، وإمكانية نَقْل جنودها من مكان حدودي إلى مكان حدودي آخر. ولكن الصورة المجازية تُظهر في الوقت نفسه أنه يمكن الاستغناء عنها، فالأجزاء الآلية الحركية ليست عضوية ولا ثابتة.

مكان بلا زمان كصورة مجازية أساسية:

الاستعمار الاستيطاني (الإحلالي أو المبني على الأبارتهايد ـ أي التفرقة اللونية) هو انتقال كتلة بشرية من مكانها وزمانها إلى مكان وزمان آخرين، حيث تقوم الكتلة الواحدة بإبادة السكان الأصليين أو طردهم أو استعبادهم، أو خليط من كل هذه الأمور (كما حدث في أمريكا الشمالية وفي فلسطين). ومهما بلغ الإنسان من وحشية وحياد، فهو لا يستطيع القيام بمثل هذه الأفعال إلا إذا كان هناك مبرر، وهذه هي وظيفة الأسطورة (التي نُعرِّفها بأنها ـ مثل الصورة المجازية ـ تعبِّر عن نموذج معرفي، أي رؤية كاملة للكون [الإله ـ الإنسان ـ الطبيعة]، ولكن علاقتها، أي الأسطورة، بالواقع واهية إلى أقصى درجة).

وإذا كان جوهر الأسطورة، أية أسطورة، هو إلغاء الزمان أو تجميده والانفصال عن المكان، فإن هذا الاتجاه يأخذ شكلاً متطرفاً في حالة أسطورة الاستعمار الاستيطاني بشكل عام، الذي تسيطر عليه صورة مجازية هي صورة مكان بلا زمان، فهو ينطلق من الإنكار الكامل للتاريخ، وإعلان نهايته. ويزداد الإنكار حدة وعنفاً في حالة المجتمعات الاستيطانية الإحلالية، التي لابد أن تُغيِّب السكان الأصليين تماماً. ونقطة البداية عند المستوطنين البيض المهاجرين من العالم الغربي هي عادةً رفض تاريخ بلادهم الأصلية، باعتباره تاريخ اضطهاد وكفر. ويحاول المهاجرون أن يضعوا «حلاً نهائياً» لمشاكلهم وأن يبدءوا من نقطة الصفر الفردوسية في الأرض الجديدة. ومع هذا يتباهى هؤلاء المستوطنون بانتمائهم إلى العالم الغربي الذي لفظهم. كما ينكر المستوطنون البيض تاريخ السكان الأصليين في الأرض التي سيهاجرون إليها ويستوطنون فيها. فهي عادةً أرض عذراء بلا تاريخ،

غير مأهولة بالبشر (أرض بلا شعب)، على عكس الأرض التي يأتي منها المستوطنون، فهي مكتظة بالسكان .

يتضح هذا الجانب في أسطورة الاستيطان الصهيونية التي تبدأ برفض تاريخ اليهود في المنفى (وضمن ذلك العالم الغربي) . والصهيونية هي الحل النهائي الذي يطرحه الصهاينة، والاستيطان في صهيون هو نقطة البداية والصفر، ومع هذا لايكف الصهاينة عن الحديث عن دولتهم باعتبارها واحة الديموقراطية الغربية في الشرق وقاعدة الحضارة الغربية فيه . كما يزعم الصهاينة أن فلسطين هي إسرائيل أو صهيون، وأن تاريخها قد توقَّف تماماً برحيل اليهود عنها . بل إن تاريخ اليهود أنفسهم قد توقَّف هو الآخر برحيلهم عنها، ولن يُستأنف هذا التاريخ إلا بعودتهم إليها، ولكنه تاريخ جديد خالٍ من الاضطهاد والصراع، فهو أقرب إلى التاريخ المقدَّس .

وإنكار الزمان وتأكيد المكان يتجليان في ظواهر عديدة من أهمها ما نسميه «الهاجس الأمني» و«عقلية الحصار»، وهما عبارتان تردان في الخطاب السياسي العربي لوصف أحد جوانب الوجدان الإسرائيلي، وهو الانشغال المرضي بقضية الأمن . وبسبب هذا الهاجس الأمني وعقلية الحصار تؤكد إسرائيل دائماً أنها قلعة مسلحة لا يمكن اختراقها، قوة لا تُقهر، قادرة على الدفاع عن نفسها وعلى البطش بأعدائها، ولكنها مع هذا مهددة طيلة الوقت بالفناء (ومن هنا أسطورة ماسادا وشمشون) . وقد وُصف هذا الانشغال بأنه «مرضي» لأنه لا يتناسب بأية حال وعناصر التهديد الموضوعية . فالشعب الفلسطيني شعب موضوع تحت حكم عسكري قاسٍ، وموازين القوى العسكرية بين الدولة الصهيونية والدول العربية في صالح إسرائيل . كما أن أكبر قوة عسكرية في العالم، الولايات المتحدة، تقف بكل صرامة وراء الدولة الصهيونية .

ونحن نذهب إلى أن الهاجس الأمني قد يكون حالة مرضية، ولكنه في نهاية الأمر ثمرة إدراك عميق وواقعي (واعٍ أو غير واعٍ) من جانب المستوطنين الصهاينة

لواقعهم. فالمشروع الصهيوني مشروع استيطاني مبني على نقل كتلة بشرية لتحل محل الفلسطينيين وتغييبهم (فيما نسميه مقولة «العربي الغائب»)، وتلغي تاريخهم وتستولي على أرضهم، وهو ما لن يتحقق إلا من خلال العنف واختلاق الحقائق الاقتصادية والسياسية والاستيطانية بالقوة العسكرية. وقد أدرك المستوطنون الصهاينة أن الأرض التي يسيرون عليها ويدَّعون ملكيتها منذ آلاف السنين هي في واقع الأمر ليست أرضهم، وليست أرضاً بلا شعب كما كان الزعم، وليست مكاناً محضاً. بل هي مكان له تاريخ، وأن أهلها لم يستسلموا كما كان متوقعاً منهم، ولم تتم إبادتهم كما كان المفروض أن يحدث، ولم ينتهِ تاريخهم كما كان الزعم والأمل. بل إنهم يقاومون وينتفضون ويزدادون في العَدد والكفاءات، ولم يكفوا عن المطالبة بشكل صريح بالضفة والقطاع، وبشكل خفي بكل فلسطين وبحق العودة إليها. وقرارات هيئة الأمم المتحدة الخاصة بحق العودة لا تزال سارية المفعول، ولم تُقبل إسرائيل عضواً في المنظمة الدولية إلا بعد تعهدها بتنفيذ هذه القرارات، ويساندهم في هذا كله الشعب العربي. ومسألة العجز العسكري العربي والتفوق العسكري الإسرائيلي ليست مسألة أزلية، وقد أثبتت حرب الاستنزاف وحرب ١٩٧٣، ثم المقاومة في لبنان، وبعدها الانتفاضتان، أن العرب قادرون على أن يعيدوا تنظيم أنفسهم ويهاجموا المستعمر ويُلحقوا به خسائر فادحة.

ثمة إحساس عميق بأن العربي الغائب، أو المطلوب تغييبه، لم يغب، مما يعني عودة الزمان، وهو إحساس في جوهره صادق. فالكيان الصهيوني محاصر بالفعل ومُهدَّد دائماً، والعرب في واقع الأمر لا يمكن «الثقة بهم»، لأن الجماهير العربية لن تقبل حالة الظلم باعتبارها حالة نهائية، رغم توقيع معاهدات السلام الكثيرة! فهم سيتحركون في الزمان ليستعيدوا المكان الذي فقدوه. ومن هنا كان الهاجس الأمني، ومن هنا كان الإحساس بأن أمن إسرائيل مُهدَّد دائماً. فظهرت فكرة الأمن السرمدي اللا زمني، وأن حالة الحرب مع العرب حالة شبه أزلية، وأن البقاء هو الهدف الأساسي للاستراتيجية العسكرية الإسرائيلية. وقد عبَّر حاييم أرونسون عن هذه الرؤية في إحدى دراساته بالإشارة إلى ما سماه «حرب المائة عام» (١٨٨٢ -

١٩٨٢)، أي الحرب الدائمة بين العرب والصهاينة. وهو يذهب إلى أن هذه الحرب لا تزال مستمرة، ويُفسِّر هذا الاستمرار على أساس أن إسرائيل بلد غربي حديث يعيش في وسط عربي لا يزال يخوض عملية التحديث، وبالتالي فهو معرَّض للقلاقل ولا يمكن عقد سلام معه. ويتوقع أرونسون أن تستمر الحرب لفترة أخرى إلى حين الانتهاء من تحديث العالم العربي. وقد تحدَّث موشيه ديان عن إين بريرا «لا خيار»، فعلى المستوطنين أن يستمروا في الصراع إلى ما لا نهاية (وأسطورة ماساداه الشمشونية تعبير عن هذه الرؤية المظلمة).

وإذا كانت إسرائيل في وسط الدائرة، فالفلسطينيون يوجدون في نفس دائرتها وفي صميمها، يتحدَّون وجودها. ولذا إذا كانت الاستراتيجية الصهيونية تهدف إلى كسب بعض دول آسيا وإفريقيا إلى صفها وضرب البعض الآخر. وإذا كانت تهدف إلى كسر شوكة العرب وتفريقهم - فحينما يكون الأمر متصلاً بالفلسطينيين فإنه يتجاوز كل هذا، إذ إن الاستراتيجية الصهيونية تؤكد أن الوجود الفلسطيني في إرتس يسرائيل أمر عرضي، ولذا فمصير الفلسطينيين الوحيد هو التغييب التام، إما عن طريق الطرد أو الإبادة أو التفكيك والتذويب، وإن ظهروا إلى الوجود فلابد من تهميشهم وإخضاعهم واستعبادهم من خلال حكم ذاتي محدود، وبذا تصبح فلسطين أرضاً بلا شعب.

لكل هذا نجد أن نظرية الأمن الإسرائيلية تؤكد البعد المكاني (الجغرافي - اللاتاريخي - اللازمني) بشكل مبالغ فيه، وتهمل البعد التاريخي (الزماني - الإنساني). ولذا فهي تدور داخل فكرة الحدود الجغرافية الآمنة (ذات الطابع الجيتوي) التي تستند إلى معطيات جغرافية مثل الحدود الطبيعية (نهر الأردن - هضبة الجولان - قناة السويس). وقد اقترح حاييم أرونسون ما سماه «الحائط النووي»، أي أن تقبع إسرائيل داخل حزام مسلح تحميه الأسلحة النووية. وهي فكرة بسيطة مجنونة، تتجاهل العنصر البشري الملتحم بالجسد الصهيوني نفسه. ولا تختلف فكرة المستوطنات/ القلاع المحصنة كثيراً عن الحائط النووي، وهي سلسلة من

المستوطنات التي تحيط بحدود إسرائيل في الضفة الغربية وقطاع غزة ومرتفعات الجولان والنقب، وهي مُستوطَنات أمنية مختلفة عن تلك التي أقيمت لأسباب دينية أو اقتصادية. وتحافظ هذه المستوطنات على العمق الاستراتيجي للمراكز البشرية والاقتصادية وتحول دون تعرُّض إسرائيل للهجمات العربية، كما أنها تحقق النصر في حالة الهجوم بأقل قدر ممكن من الخسائر في الجانب الإسرائيلي، وتوفِّر الفرصة للقوات الإسرائيلية للقيام بأعمالها الانتقامية والتوسعية في الدول العربية المجاورة.

وتأكيد عنصر الأرض يظهر في انشغال التفكير العسكري الإسرائيلي بمحدودية العمق الاستراتيجي للدولة الصهيونية. فإسرائيل كلها في التصور الصهيوني منطقة حدودية، وبالتالي لا يمكن السماح مطلقاً بأن تدور الحرب في أرض إسرائيل. ولذا لا يوجد مكان لعقيدة دفاعية في الفكر العسكري الإسرائيلي، نظراً لأن أيَّ فشل في العقيدة الدفاعية سيؤدي حتماً إلى اختراق إسرائيل نفسها. ومما عمق هذا الإحساس إدراك القيادة الإسرائيلية ضعفَ القاعدة الديموجرافية الإسرائيلية بالنسبة للقوة البشرية العربية. ومن هنا كانت ضرورة تفادي الحرب الفجائية، وضرورة تحصين الحدود بعدد من المُستوطَنات (كما أسلفنا)، وضرورة السبق لتوجيه الضربة الأولى من خلال حرب خاطفة لتجنب الحرب الطويلة والحرب الاستنزافية (لأن إسرائيل لا تتحمل التعبئة العسكرية الشاملة لفترة طويلة)، وضرورة إلحاق خسارة فادحة سريعة بالطرف العربي المهاجم لئلا تُجبَر إسرائيل على تقديم تنازلات سياسية أو إقليمية .

الطرق الالتفافية:

وانشغال الصهاينة بالمكان يظهر بشكل درامي في الطرق الالتفافية، وهي طرق تبنيها الدولة الاستيطانية الإحلالية الصهيونية، يقتصر استخدامها على المستوطنين الصهاينة في الضفة الغربية، بحيث تتحوَّل التجمُّعات الفلسطينية إلى كانتونات

مُحاصَرة بالمستوطنات والطرق الالتفافية والمنشآت العسكرية. والطرق الالتفافية بذلك بمنزلة سياج أمني حول المستوطنات، كما أنها تجعل المستوطنين الذين يعيشون وسط القرى والمدن العربية قادرين على التحرك دون أن يضطروا إلى عبور الأراضي الفلسطينية أو مواجهة الفلسطينيين.

وقد كثَّفت إسرائيل بناء هذه الطرق، التي تخترق معظم مناطق الضفة الغربية المأهولة بالسكان منذ عام ١٩٩٥، وتم الإعلان عن خطط لشق طرق جديدة في فبراير وأبريل عام ١٩٩٧، يتم من خلالها تجديد طرق ترابية قائمة وشق أخرى، إضافة إلى فتح طرق سريعة من الشمال إلى الجنوب عبر وادي الأردن، وشق مداخل ومخارج جديدة في شمال الضفة الغربية، وشق مجموعة طرق عسكرية.

وقد بلغ عدد هذه الطرق (عام ١٩٩٨) حوالي عشرين طريقاً تغطي ٤٠٠ كم، تتفرع من الطريق الرئيسي المعروف باسم «الطريق ٦٠» الذي يمتد من الشمال إلى الجنوب لجزئي الضفة الغربية. وبعض هذه الطرق ما زال قيد الإنشاء، وتعتزم سلطات الاحتلال بناء خمس طرق أخرى. ويلتف الطريق ٦٠ حول المدن الفلسطينية في الضفة، ويربط عشرات المستوطنات المنتشرة في كل أنحاء الضفة.

كل هذا يجعلنا نرى الطرق الالتفافية لا باعتبارها مجرد ظاهرة سياسية اقتصادية، وإنما صورة مجازية أو أسطورية تعبِّر بشكل متبلور عما آل إليه الاستعمار الاستيطاني الإحلالي الصهيوني في فلسطين المحتلة. فهو استيطان يستند إلى أكذوبة (أرض بلا شعب) لم يَعُد بمقدور صاحبها الاستمرار فيها، فدبَّ فيها الموت. ولكن الأكذوبة أساسية لبقائه واستمراره، ولذا فهو يحاول أن يتشبث بها ويبث فيها الحياة بقدر الإمكان بالطرق الالتفافية. فهي محاولة أخيرة يائسة بعد أن فشل الاستيطان الصهيوني في جانبه الإحلالي، ولم يتمكن من إبادة الشعب أو طرده، أو حتى تقليل كثافته، وأثبتت فلسطين أنها ليست أرضاً بلاشعب، بل هي أرض مأهولة يزرعها ويحرثها نسلها. ولذا فالحل أن تصبح فلسطين «أرضاً يسكنها شعب لا تقع عيوننا عليه، فكأنها بالفعل أرض

بلا شعب، وإن ظهر الشعب على طرقنا الالتفافية حصدته رصاصات جيش الدفاع الإسرائيلي، فتستمر الأكذوبة»!

ومن الواضح أن فلسطين ثابتة، فمدنها وقراها لا تتحول، وسكانها لا يكفون عن المقاومة. فالطرق الالتفافية من ثم تعبير عن قدرة الصهاينة على خداع الذات. ولكنه خداع للذات يكلف صاحبه الكثير من الناحيتين الاقتصادية والعسكرية. فالطرق الالتفافية تتناقض وأبسطَ معايير الجدوى الاقتصادية (أن يكون هناك طريق للمستعمر وآخر للسكان الأصليين) وهدفها تحقيق قدر كبير من الراحة النفسية لصاحبه. ولكن لا شك في أن وجود الجنود الإسرائيليين لحراسة هذه الطرق يؤدي إلى القلق، ويُذكِّر المستوطنين «بالشعب الذي لا تقع عيوننا عليه».

والطرق الالتفافية تُذكِّر المرء بتجربة أعضاء الجماعات اليهودية في أوكرانيا، حين أسس النبلاء البولنديون (شلاختا) للملتزمين اليهود (أرنداتور) مدناً صغيرة شُتلت شتلاً في أوكرانيا (الشتتل)، وهي جيتوات متكاملة كان أعضاء الجماعة اليهودية الوظيفية يمارسون فيها حياتهم كاملة، لا يتعاملون مع البيئة الجغرافية والتاريخية والاجتماعية المحيطة (بل المحدقة) بهم، فهم فيها وليسوا منها، لايتعاملون مع الأغيار إلا في السوق، في عمليات التبادل المجردة، التي لا تتخللها أية حميمية ولا تعبِّر عن أيِّ تراحم. والطرق الالتفافية تحقق هذا للمستوطنات الصهيونية المشتولة في الضفة الغربية، فهم في الضفة الغربية وليسوا منها، ولايقابلون السكان الأصليين إلا في السوق.

ورغم أن إقامة الشتتلات كانت تهدف إلى حماية أعضاء الجماعة اليهودية، حتى يمكنهم الاستمرار في استغلال الفلاحين الأوكرانيين لصالح النبلاء البولنديين، فإن الشتتلات تحولَّت إلى معازل محصنة مسلحة، وحتى المعبد اليهودي نفسه تمت إعادة صياغته معمارياً بحيث أصبح معبداً وقلعة في آن، يتعبد فيه اليهود ومنه يقاتلون، معبداً له أبراج بها كوات تخرج منها المدافع والبنادق. وهو ما يُذكِّرنا بالدولة الصهيونية الوظيفية، التي تزعم أنها في الشرق الأوسط وليست منه، والتي

تحاول ألا تتعامل مع العرب إلا في السوق الشرق أوسطية. فهي الدولة/ الشتتل، أو الدولة/ الجيتو، وهي في الوقت نفسه المعبد/ القلعة.

وقد كان الجنود البولنديون يقومون على حراسة الشتتلات حتى لا يهاجمها الفلاحون الأوكرانيون، وهذا ما يفعله الدعم العسكري والاقتصادي الأمريكي الذي يصب في الكيان الصهيوني، فيقوي عضده، ويجعله قادراً على بناء طرق التفافية ليست لها أية جدوى اقتصادية. وحينما هبت انتفاضة شميلنكي لم تكتسح في طريقها القوات البولندية وحسب وإنما اكتسحت الشتتلات المحصنة والمعابد/ القلاع أيضاً.

ومن هنا تكمن خطورة الطرق الالتفافية، فبدلاً من أن يواجه الإسرائيليون طبيعة وضعهم ويتعاملوا معه خارج الإطار الصهيوني (الذي يؤدي إلى عَزْل الآخر وتحصين الذات وإحاطتها بسياج عسكري) فإنهم يحاولون إطالة عمر الأكذوبة، وهو ما يعني أن الفلسطينيين لن ينالوا حقوقهم إلا من خلال الانتفاضات المتتالية، التي ستقضي على الطرق الالتفافية وغيرها من الطرق.

لقد حدَّدت الحركة الصهيونية فكرة الأمن بشكل جغرافي، وأسقطت العنصر التاريخي، وتصوَّرت أنه عن طريق الاستيلاء على قطعة ما من الأرض أو على هذا الجزء من العالم العربي أو ذاك، وعن طريق التحالف مع الولايات المتحدة والقوة العسكرية - فإنهم يحلون مشكلة الأمن، ويصلون إلى الحدود الآمنة. ولكن الانتصارات الإسرائيلية التي كانت ترمي لتحقيق الأمن كانت تؤدي إلى النتيجة العكسية على طول الخط، حتى وصلت التناقضات إلى قمتها مع انتصار ١٩٦٧. وكان لابد أن تُحسَم هذه التناقضات، وهو الأمر الذي أنجزت القوات المصرية يوم ٦ أكتوبر ١٩٧٣ جزءاً منه. ثم اندلعت الانتفاضتان لتفضحا العجز الصهيوني.

والحقيقة التي فاتت الزعامات الصهيونية أن أمن إسرائيل يمثل مشكلة كيانية لامشكلة مكانية، لأن إسرائيل كيان مزروع بلا جذور، ممول من الخارج من قبل يهود الغرب والدول الإمبريالية الغربية، لا يتفاعل مع الواقع التاريخي العربي

المحيط به. ولكي تُدافع إسرائيل عن أمنها، أي كيانها، يضطر الكيان الاستيطاني الشاذ إلى أن يعسكر نفسه عَسْكرةً تامة ليتحول إلى المجتمع/ القلعة الذي تجري العسكرية في عروقه، والذي لا توجد فيه أية فواصل بين الشعب والجيش. وما تنساه الزعامات الصهيونية أنه بغض النظر عن مقدار الأمن الذي سيصل إليه هذا المجتمع، وبغض النظر عن حجم انتصاراته - فإن عليه أن يخوض الحرب تلو الحرب ليدافع عن أمنه المهدد، وذلك بسبب الحركة الطاردة في المنطقة. لقد بدأ الاستيطان الصهيوني مستنداً إلى أسلوب المستوطنات ذات السور والبرج، وعاش المستوطنون داخل هذا الأمن المؤقت يحلمون بالأمن النهائي. وقد صعَّدت المؤسسة الصهيونية آمالهم بأن «السلام سيحل عن قريب»، وخاض المستوطنون، ومن بعدهم الدولة الصهيونية، عدة حروب ليصلوا إلى الأمن النهائي والحدود الآمنة، إلى أن وصل يوم ٦ أكتوبر ١٩٧٣ وكانوا لا يزالون واقفين وراء قناة السويس، خلف سور وبرج، كانا يُعرفان باسم «خط بارليف» الذي كان يحيط بالحدود الآمنة المفترضة. ثم تحولَّت إسرائيل بأسرها إلى أسوار وأبراج وطرق التفافية يحيط بها حزام أمني في لبنان وسلسلة من المستوطنات في الجولان، ومعابر مسلحة مع السلطة الفلسطينية.

وعبور القوات المصرية والسورية في أكتوبر، وانتفاضة الفلسطينيين التي استمرت حوالي ستة أعوام، واستمرار المقاومة اللبنانية، وأخيراً انتفاضة الأقصى التي دخلت عامها الثاني - أثبت أن نظرية الأمن الإسرائيلي كما حددتها المؤسسة العسكرية لا أساس لها ولا سند، فسقطت أجزاء كبيرة من العقيدة الصهيونية وانكشف الغطاء عنها.

إن التعريف الصهيوني للأمن شجرة عقيم، فالحدود الجغرافية الآمنة لا يمكنها أن تهزم التاريخ، والأمن لا يتحقَّق داخل المكان وحسب، عن طريق الآلات والردع التكنولوجي، وإنما يتحقَّق داخل الزمان. فالأمن الدائم والنهائي والحقيقي علاقة بين مجموعات بشرية، وليس أسطورة تُفرَض عن طريق الردع التكنولوجي.

والدولة الصهيونية غير قادرة على تحقيق الأمن لشعبها والسلام لشعوب المنطقة. ولعله لتحقيق سلام حقيقي في المنطقة لابد من فصل أمن الدولة الصهيونية عن أمن الإسرائيليين، فقد أقنعت المؤسسة الحاكمة الجماهير الإسرائيلية أنها لا يمكن أن تتعايش إلا داخل الكيان الصهيوني الشاذ، وعلينا أن نثبت أن العكس هو الصحيح، فصهيونية هذا الكيان هي السبب في عدم أمنه، وهي السبب في الزج بالجماهير الإسرائيلية في حروب متتالية. فلا أمن إلا من خلال إطار ينتظم كل سكان المنطقة ولا يستبعد الإسرائيليين أو الفلسطينيين، أما الأمن الذي يتجاهل الواقع فهو أمن مسلح مؤقت، هو سلام مبني على الحرب يهدف إلى فرض الشروط الصهيونية.

الفصل السادس

الصور المجازية وتفكيك العقل الصهيوني

قمنا في الفصل السابق بتحليل بعض الصور المجازية الأساسية الكامنة في الخطاب الصهيوني لنرصد بعض أبعاد إدراك الصهاينة للذات. وسنستخدم نفس المنهج في هذا الفصل، وإن كنا سنطبقه على العقل الصهيوني لا في علاقته بذاته، وإنما في علاقته بالعرب.

الصور المجازية والفضيحة الصهيونية:

أحياناً يفشل الصهاينة في استخدام الصور المجازية، بل إن صورهم المجازية تفضحهم. ففي أثناء انتفاضة عام ١٩٨٧ صرح شامير بأن العملاق الإسرائيلي سيسحق القزم الفلسطيني، وهذه بطبيعة الحال صورة مجازية ولكنها عكس الصورة التي تود إسرائيل إشاعتها عن نفسها، باعتبارها داود الصغير الذي ينازل العملاق طالوت فيهزمه بمكره ودهائه، أي أن الصورة الجديدة تقوض الصورة القديمة.

وقد وصف شامير المنتفضين إبان انتفاضة عام ١٩٨٧ بأنهم مثل الجراد، ووصف أحد الجنرالات الصهاينة العرب بأنهم مثل الصراصير، وهكذا. وقد استخدم باراك صورة مجازية مماثلة ليبرر انسحابه من جنوب لبنان فقال: إن الحرب ضد الإرهاب، أي مقاتلي حزب الله، مثل الحرب ضد البعوض. وهي صورة مجازية تهدف إلى تحويل المقاتلين إلى حشرات، وبالتالي تكون إبادتهم مسألة مقبولة.

وكان الصهاينة قد استخدموا من قبل صورة «المستنقع» لوصف لبنان. إلى أن أصبح «المستنقع اللبناني»، الذي كان يهدد وجودهم ويكاد يبتلعهم، صورة مجازية أساسية في الوجدان الإسرائيلي (بعد أن كانوا في الماضي يتباهون بأنهم جاءوا إلى فلسطين فوجدوها مستنقعات وصحاري، فجففوا المستنقعات وزرعوا الصحاري!)، ولكن باراك، مثل معظم الكذابين، يفقد أحياناً سيطرته على الصور المجازية التي يستخدمها كسحابة دخان لتغطية رؤيته الحقيقية، فتفضحه بدلاً من أن تستره. فيقول: «إن منهجنا هو تجفيف المستنقع». ولكن إذا كان الانسحاب هو تجفيف المستنقع، فالماء الراكد إذن هو جيش الغزو الصهيوني، وجنوده هم البعوض، أليس كذلك؟ أي أن الصورة الجديدة تقوض الصورة القديمة تماماً، وتقلب الأمور رأساً على عقب!

وكان إفرايم سنيه أكثر دقة وأمانة في وصفه للانسحاب الإسرائيلي حينما قال: «نحن نفضل كوليرا الانسحاب على سرطان وطاعون بقاء الاحتلال». فصورة المرض المجازي تُستخدم هنا لوصف كل من الاحتلال والانسحاب، فبقاء القوات الإسرائيلية مرض وانسحابها مرض، والخيار هنا بين الأمرَّين أو المرضين. ولكن علينا نحن العرب أن نتذكر أن ما حوَّل الاحتلال من نزهة خلوية إلى كوليرا إنما هم مقاتلو حزب الله.

الحمائم والصقور والنعام والطيور الإدراكية الأخرى:

وقد تم رصد استجابة المستوطنين الصهاينة لانتفاضة ١٩٨٧ من خلال مقولتين اثنتين وحسب: الاعتدال والتشدُّد، اللذين يُشار لهما من خلال صورتين مجازيتين هما الحمائم والصقور. وهذه طريقة متعسفة جداً في الرصد، ولعلها تعود إلى تبسيطات النموذج المادي الإدراكي الذى يحوِّل الإنسان المركب إلى مادة بسيطة، ثم ينظر إليها من الخارج كما لو كانت مجرد حركة دون دوافع أو وعي. وتميل التصنيفات المادية إلى تصنيف الواقع بأسره إلى سالب وموجب، والنظر إليه بشكل كمِّي برَّاني .

وقد يكون من المفيد توسيع النموذج الإدراكي بما يتفق وتركيبية الظاهرة الصهيونية، فنضم للحمائم والصقور طيوراً إدراكية، أي صوراً مجازية، أخرى مثل الدجاج والنعام (وتنويعات عليها). والحمائم كما يُقال مسالمة دئماً، والصقور يُفترَض فيها أنها عدوانية شرسة، أما الدجاج فهو متخصص في الهرب، ويجيد النعام فن دفن رأسه في الرمال. والنعام هو أكثر أنواع الطيور الإدراكية انتشاراً في المُستوطَن الصهيوني، وبخاصة بعد انتفاضة ١٩٨٧، وإن كنا لا نعدم عدداً كبيراً من الدجاج الذى يتحدث كالصقور، وتوجد قلة نادرة من الحمائم ليس لها وزن كبير (على عكس ما تصوُّره الشائعات)، وإن كان يوجد عدد كبير من الصقور التى تتحدث كالحمائم! ويقول الدكتور قدري حفني: إن اليهود الشرقيين مثلاً حمائم تود أن تكون صقوراً لتثبت إخلاصها للنخبة الحاكمة الإشكنازية. وقد أسقط كثير من المعلقين السياسيين كل التدرجات والتداخلات من إدراكنا، لأن نموذجهم المعرفي قاصر ساذج يحوى مقولتين اثنتين، ولذا لم نر الدجاج أو النعام ولا عشرات الطيور الإسرائيلية الأخرى القابعة التى تنتظر من يكتشفها ويرصدها!

١ - الحمائم:

وجهت صحيفة **حداشوت** سؤالاً إلى عدد من الإسرائيلين البارزين الذين يمثلون مختلف التيارات السياسية والثقافية. يقول: ماذا كنت تفعل لو كنت فلسطينياً؟ فجاء رد معظمهم بأنهم كانوا سيفعلون ما يفعله الفلسطينيون الآن، أى الانضمام للانتفاضة. بل أضاف أحدهم أنه «كان سيفعل أكثر من ذلك بعشرة أضعاف، وقبل هذا الوقت بكثير. كنت سأفعل ذلك في ديزنجوف (أحد شوارع تل أبيب الرئيسة) بدلاً من نابلس. فهناك سيكون تأثيره أقوى». وهذا التصريح المسالم لا يؤدي بالضرورة إلى سلوك حمائمي، فموشي ديان كان مدركاً تماماً "لعدالة" المطالب العربية، وأن العرب سيثورون حتماً ويقاتلون ضد الصهاينة. ولكن مثل هذا الإدراك لا يؤدي بالضرورة إلى الانحياز للمظلومين المنتفضين. فما يحدِّد السلوك النهائي ليس الإدراك وحسب، وإنما موازين القوى أيضاً، ومجموعة هائلة من

العناصر الأخرى المادية والمعنوية. فإن كان العربي ضعيفاً خاملاً، فإن إدراك «عدالة» مطالبه قد يؤدي إلى مزيد من التشدد لأن صاحب المطالب العادلة قد يتحرك في أية لحظة للحصول عليها، ولذا لابد من ضربه بيد من حديد قبل أن يصبح قوياً وقبل فوات الأوان. وهذا هو موقف بن جوريون وجابوتنسكي وشلومو أرونسون وغيرهم. ولذا يمكن القول بأن المثقفين الإسرائيليين الذى عبَّروا عن تفهمهم لموقف العرب ليسوا «حمائم بالفعل»، وإنما «هم حمائم بالقوة» ـ بالمعنى الحرفي والفلسفي! وهذه الاستجابة الحمائمية محصورة في أوساط المثقفين وبعض الشخصيات السياسية التي ليس لها وزن كبير، ولا أعتقد أنها تؤثر في الرأي العام الإسرائيلي أو في صنع القرار الإسرائيلي.

٢ ـ الدجاج :

الدجاج موجود بكثرة، مثل يائيل إسكيد الذي قرر أنه «لا يذهب الآن إلى غزة سوى الحمقى المستوطنين. ولا يذهب أحد إلى الضفة إلا لسبب وجيه، سبب وجيه جداً. فنحن خائفون». وعملية «تدجين» المواطنين على يد جنرالات الحجارة لاتزال قائمة على قدم وساق. وقد ذكرت الصحف الإسرائيلية أن المستوطنين في زمن الانتفاضة لا يسافرون إلا فيما ندر، ولا يتركون الأطفال بمفردهم ولا يخرجون إلا لأمور ضرورية. فإذا سافر مستوطن وحده، فهو «مغامر». أما إذا اصطحب زوجته وأطفاله، فهو «مجنون»!

وأكدت مستوطنة صهيونية أن بريق المستوطنات قد خفت. وحينما تمر حافلة المستوطنين بجوار مخيم عاناتا (الفلسطيني) فإنها تسرع بطريقة مجنونة لتتحاشي الأحجار. وبدأ المستوطنون يسدلون الستائر ويغلقون المداخل بعد أن كانت المستوطنة تتمتع بجو انفتاحي بهيج. فالوضع، كما تقول هذه السيدة، مخيف، وخصوصاً أنها تعرف أن الجنود الإسرائيليين أوقفوا مظاهرة من ٦٠٠ عربي كانت متجهة نحو المستوطنة: «ماذا كان يمكن أن يحدث لنا لو أن الجنود فشلوا في إيقافهم؟ ماذا كان يمكن أن يحدث لأطفالنا؟»

والخاصية «الدجاجية» للمستوطنين تبدت في محاولتهم الظهور بمظهر الصقور. فسائق الحافلة رقم ٢٥ (من القدس للضفة) يشيد بركابه من المستوطنين الذين لايهلعون من الحجارة ويجيدون فن الاستجابة، فهم كما يقول: «يتوقعون الهجوم في أية لحظة، معتادون عليه». وعندما يبدأ الهجوم فهم يتصرفون «كالجنود المدربين على ما يجب عمله»، إذ ينبطحون في أرض الحافلة! والصورة الكامنة هنا هى صورة إنسان قلق يتوقع الهجوم ويجيد فن الاختباء.

ولنأخذ المستوطن ليمودي جنيان، كمثال آخر. فهو يهودي أرثوذكسي عجوز يعمل خياطاً، وهو صقر لا شك فيه، يطالب بضرب العرب وتحطيمهم ثم يقول: «نحن نفعل ذلك عند الحدود. والأمر لا يختلف هنا [في المناطق المحتلة] فتلك حدود، وهذه أيضاً حدود. كل البلد حدود». وإدراك هذا المُستوطن العجوز لفلسطين المحتلة كبلد كلها حدود هو إدراك طريف جداً، يبين مدى الهلع والإحساس بانعدام الأمن.

ومن أيسر الطرق لتحديد استجابة المستوطنين دراسات علماء النفس الإسرائيليين. وقد لاحظ بعض علماء النفس الأمريكين انتشار ما سموه «أعراض فيتنام» بين الجنود الإسرائيليين، وهو الإحساس بالإحباط لدخولهم حرباً غير كريمة لا معنى لها، لا يمكنهم كسبها أو الانسحاب منها، فيهاجمهم اليمين الإسرائيلي لتقاعسهم، ولأنهم لا يستخدمون مزيداً من العنف، ويهاجمهم يهود العالم وبعض الحمائم الإسرائيليين لأنه يحطمون عظام المتنفضين، دون أن يطرح عليهم أحد البديل. وقد ذكرت صحيفة هآرتس أن نسبة المستوطنين الصهاينة الذين يرتادون العيادات النفسية قد ارتفع ثلاثة أضعاف بسبب القلق الذى أصابهم من جراء استمرار الانتفاضة. وقد عُقد اجتماع في بلدية القدس لمناقشة هذه الظاهرة، فأشار مدير إحدى المدارس الثانوية إلى خوف المعلمين من الوصول إلى مدارسهم «بسبب خوفهم الشديد من تساقط الحجارة على الحافلات وعلى رءوس الركاب». «كما عبَّر مدير مدرسة آخر عن خوفه من تسرُّب هذا الخوف والمرض النفسى من المعلمين

والطلبة ليشمل الصهاينة كافة في الأراضي المحتلة». وعلى كُلٍّ، فليس من السهل رَصْد استجابات المستوطنين ومخاوفهم بالطريقة التقليدية، فقد جاء في الجيروساليم بوست أن أحد علماء النفس الإسرائيليين صرَّح أنه بعد ٤٠ عاماً من الاحتلال لم تظهر أية حالات بين المرضى النفسيين تعبِّر عن قلقها من العرب، وكأن عملية الكبت كاملة، نظراً لأن التهديد العربي كامل، ولا يستطيع الجهاز العصبي للمستوطن الصهيوني أن يواجه العربي بشكل مباشر ولو على مستوى اللاوعي. وعلى كُلٍّ من يحب أن يعترف أنه دجاجة؟! ولذا فمن الواضح أن نتائج بحوث الدراسات الإسرائيلية هي نتائج استخلصها الباحثون وجرَّدوها من أقوال المرضي الذين أبى معظمهم أن يعيِّن العرب كمصدر لمخاوفه.

٣ـ النعام:

أن يرفض المرء أن يكون «دجاجة» فهذه مسألة إرادية واعية، ولكن أن يتحوَّل المُستوطِن إلى نعامة فهذا أمر يتم رغم إرادته، ولا يلاحظها هو، وإنما يلاحظها الباحث الذي ينظر إليه من الخارج.

والنعام في المُستوطَن الصهيوني، كما أشرنا، كثير، مثل جاباي وهو صاحب مطعم صغير في مستوطنة بيسجاب زئيف الذى أسكت خوفه بقوله: «أهم الأشياء الآن أن نوقف العنف من الطرفين وأن نجلس سوياً ونشرب القهوة ونحل مشاكلنا كبشر»، وهو لم يتحدث قط عن طريق التوصُّل إلى هذا السلام وكيف سيمكن الوصول لتسوية ما! (الجيروساليم بوست).

وقد حدَّد أحد الضباط الإسرائيليين هذا الموقف النعامي بدقة بالغة حين صرح لصحيفة حداشوت بأن اختفاء ظاهرة الانتفاضة الشعبية الفلسطينية بعصا سحرية (أي على طريقة النعام) هو مجرد تعبير عن آمال وأوهام يجب أن يستيقظ منها الإسرائيليون (بدلاً من دفن رءوسهم في الرمل أو في أرض فلسطين!).

ولعل هذه العصا السحرية توجد في أحد مباني حزب الليكود، إذ إن شارون

صرَّح عام ١٩٨٨ بأن الانتفاضة سوف تنتهي فور وصول الليكود إلى السلطة في نهاية العام. ولكن شارون يعني بطبيعة الحال حَمَّامات الدم غير السحرية. ولكن حتى لا نصنفه نعامة كان عليه أن يقدم لنا الإجراءات، لأن حَمَّامات الدم تؤدي أحياناً إلى تصعيد الانتفاضات والثورات، كما يعرف الأمريكيون عن فيتنام والفرنسيون عن الجزائر.

وقد ترجم إدراك النعام نفسه إلى تركيز على الجانب الفني لقمع الانتفاضة، كما لو كانت المسألة مجرد إجراءات يتم تنفيذها، أو خطوات يتم اتخاذها، بحيث تتحولّ القضية برمتها إلى مسألة إجرائية. (هل استخدام الرصاص المطاطي ومدافع المياه كفيل بالقضاء على الانتفاضة أم لا ؟) دون مواجهة الأسئلة النهائية. وقد اشتكى شمعون بيريز من أن الوزارة الإسرائيلية تتحلى بنفس الموقف الذي نسميه بالنعامي، فهي تناقش النقط الفنية الدقيقة الخاصة بإجراءات الأمن وطريقة التصدي للانتفاضة، وتتجاهل تماماً الحلول السياسية اللازمة. وأضاف: «في المستقبل حينما يقرأ أحد محاضر جلسات الوزارة فإنه لن يصدق عينيه».

وقد كتب ب. مايكيل في هآرتس مقالاً بعنوان «عيد ميلاد سعيد» وصف فيه بشكل كوميدي إدراك النعام هذا، فقال: «الحمد لله أصدرت الحكومة بياناً أكدت فيه أنه لا يوجد عصيان مدني في إسرائيل!». وقد اقترح الكاتب إصدار قانون باسم «قانون غياب العصيان» يقضي بمعاقبة كل من تسوِّل له نفسه أن يدَّعي أو يكتُب، أو حتى أن يُلمِح، بأن هناك عصياناً مدنياً. ولكن مع هذا تبقى مشكلة صغيرة، وهي: ماذا يحدث هناك إذن في المناطق المحررة من أرض إسرائيل؟!. ثم يحاول الكاتب أن يصف الانتفاضة بطريقة كوميدية تقرر ما يحدث وتنكره في ذات الوقت، أي يقول الشيء وعكسه: «ثمة مجموعات من الأطفال المدربين بعناية الذين يفتقدون إلى المبادرة، يتصرفون بتلقائية ويتم توجيههم من الخارج من قبل المنظمات الإرهابية، التي لم تنجح في اختراق المناطق بسبب المعركة المستمرة التي خاضتها قوات الأمن ضدهم. ولذا يمكن أن نقرر أن هذه المنظمات وحدها وراء هذه

الانتفاضة التلقائية، التى تظهر وراءها بوضوح اليد الموجِّهة، التى يدل وجودها على فشل منظمة التحرير الفلسطينية في أن تكسب دعم الجماهير المحلية القانعة بالاحتلال الإسرائيلي لو تُركت وشأنَها، فالاضطرابات ليست سوى حدث عابر مستمر . . ولكنها ليست عصياناً مدنياً!» .

إن إدراك النعام هو العنصرية الصهيونية مقلوبة حرفياً على رأسها، فالعنصرية الصهيونية تعبير عن الرغبة الصهيونية في إحلال العنصر اليهودى محل العرب. ولذا فهى تهدف إلى تغييب العرب. ولكن إن عاد العربي بهذا العنف، وإن ظهر على شاشة الوعي ورفض الغياب، فما العمل إذن، وما الحل؟ الحل النعامي - بطبيعة الحال - أن يدفن المُستوطِن رأسه في الرمل فيغيب العربي فوراً مرة أخرى!

٤ - الصقور:

والصقور، كما هو متوقَّع، كثيرون. فرئيس الوزراء الإسرائيلي شامير صرح بأنه لا توجد قوة في العالم «لا المتظاهرون ولا الإرهابيون ولا الضغط يمكنها أن تمنع إسرائيل من الاستيطان في كل أجزاء أرض فلسطين، وغنى عن القول أن عملية الاستيطان لا يمكن أن تتم عن طريق الحب والإخاء والإقناع الهادئ، فالعرب ولاشك غير موافقين أن تؤخذ أراضيهم». وقد أضاف شامير: «أما أولئك الذين يقولون: إننا، نحن الإسرائيليين، غزاة، وإن قال مثيرو القلاقل والقتلة والإرهابيون: إنهم أصحاب الحقوق الحقيقية - فإننا نقول لهم من أعالي هذا الجبل ومنظور آلاف السنين من التاريخ: إنهم مجرد جراد بالقياس لنا». وكلنا يعرف ماذا يُفعَل بالجراد! فالصورة المجازية هنا تحوي داخلها مؤشرات نحو الإبادة. وقد صرَّح رابين بأن إسرائيل لم تستخدم كل أسلحتها بعد، وأنها «ستعيد فرض الأمن حتى ولو كان موجعاً». وحسب تجربة الفلسطينيين العرب، نجد أن الأمن الإسرائيلي دائماً موجع. وقد أشار رابين إلى بعض الطرق التى يجب استخدامها لفرض هذا الأمن الموجع. فقد حذر المنتفضين بأن كل من يتحدى إسرائيل «سيحطم رأسه على صخور هذه القلعة وحيطانها».

وصرَّح إسحق مردخاي بقوله: «إن قوات الأمن ستتخذ جميع الإجراءات اللازمة من أجل إعادة الأمن إلى نصابه. ولن تتوانى في استعمال جميع الوسائل من أجل تحقيق هذا الهدف». وتلجأ القوات الإسرائيلية إلى كسر العظام وإطلاق النار وترحيل قواد الانتفاضة خارج الوطن. بل إن الإبداع الصهيوني في القمع بدأ يأخذ أشكالاً جديدة. فهناك ما يُسمَّى «بحظر التجول النشط»، ويتلخص في اقتحام المنازل في الظلام أثناء حظر التجول، حيث يجرى الجنود الصهاينة تفتيشاً عنيفاً داخل البيوت، وينهالون بالضرب على رب العائلة والإبن الأكبر.

وقد علَّل قائد الجيش هذا الأسلوب الجديد في القمع بأنه محاولة من الجيش لإعادة بث الرعب في قلوب الفلسطينين، فالهدف ليس النظام الخارجي وحسب، وإنما إعادة الثقة الذاتية للجنود، بعد أن أصبحوا أضحوكة طوال أسابيع. ويبدو أن اجتياح لبنان («عملية القانون والنظام» كما يسميها الإسرائيليون) تهدف إلى نفس الشيء. فقد وصفت الصنداي تايمز هذه الحملة بأنها تشكل محاولة من جانب إسرائيل لاستعادة زمام المبادرة بعرض عضلاتها، وإظهار أنها عادت إلى مقعد السائق. وقال مردخاي غور: «سيذكِّر الاجتياح سكان الأراضي المحتلة بأن الجيش ليس مفككًا».

وقد اقترح شلومو جازيت (رئيس المخابرات الأسبق) أنه يجب عدم الاكتفاء بهدم منزل الإرهابى كعقوبة، بل يجب هدم كل شيء في محيط قطره ٢٠٠ ـ ٤٠٠ متر من منزله. وحينما وقعت فتاة صغيرة من إحدى المستوطنات الصهيونية الواقعة بالقرب من قرية بيتا العربية (من قضاء نابلس) صريعة رصاص أحد المستوطنين، وأشيع أنها رُجمت بالحجارة ـ طالب وزير الأديان وزعيم الحزب الديني (المفدال) بأن تقوم قوات الشرطة الاسرائيلية بإزالة قرية بيتا من على وجه الأرض تماماً، وإقامة مستوطنة تحمل اسم الفتاة اليهودية التى قُتلت فوق أنقاضها، ويجب أيضاً طرد وإبعاد مئات المواطنين العرب من سكان القرية.

وقد أدرك رفائيل إيتان رئيس أركان القوات المسلحة الإسرائيلية الأسبق أن

الانتفاضة هى الطلقة الأولى في الحرب القادمة، وعلَّق على دجاجية الجنود الإسرائيليين وكيف يولون الأدبار أمام الأحجار، وكيف ينظر العالم كله ليرى ذلك المنظر: «جيش ضعيف، وحكومة ممزقة ولا تعمل». وقد قرر إيتان أن يقدم اقتراحاته للقضاء على الانتفاضة، وهى تتسم بكل تبسيطات النماذج المادية العملية: «فإذا أشعل العرب إطاراً في شارع رئيسى يجب جر هذا الإطار إلى أقرب بيت في المنطقة من مكان اشتعاله. وخلال ثوان يخرج سكان البيت ويطفئوا الإطار؛ لأنه سيؤدي إلى حرق بيتهم إذا لم يفعلوا ذلك». واقترح أن تُمنَع سيارات العرب من السير في الشارع المغلق بواسطة حاجز من الحجارة لمدة شهرين. وهذا لايحتاج جيشاً كاملاً بل يكفي شرطيان يقفان على حافة الطريق. وأشار إيتان إلى حقيقة مهمة وهو أنه بين عام ١٩٦٧ و١٩٧٧ تم إبعاد (أى تغييب) ٨٠٠ عربي محرض (أثناء حكم المعراخ المعتدل)، ويجب إبعاد ٤٠٠ ـ ٥٠٠ محرض، بل إبعاد أمهاتهم وأبناء عائلاتهم. ولا يوجد أي إبداع قمعى في اقتراحات إيتان. وعلى كل من يود أن يحصل على اقتراحات مماثلة أن يدرس تاريخ الإرهاب النازي، وسيجد أفكاراً أكثر إبداعاً وأكثر منهجية وأعلى كفاءة، فمفهوم العقاب الجماعي ليس من اختراع الصهاينة، وإنما هى تقليد راسخ وممارسه استعمارية غربية قديمة.

ويغوص المستوطنون أيضاً في التشدد، فمنهم من يرى ضرورة ضم القطاع والضفة تماماً. وكما قالت جريدة فرانكفورتر الجماينة: «إن معظم الإسرائيليين مع خط شامير المتشدِّد»، وإن «هدفهم هو إنهاء الوجود العربي في فلسطين». ومن المستوطنين من يرى ضرورة تسوية الحساب مع العرب كما سوَّاه الأمريكيون مع الهنود الحمر، بشرط أن يتم ذلك بعيداً عن عدسات التليفزيون.

لقد اقتبسنا حتى الآن كلمات الصهاينة المتشددة وحسب، ولكن يجب أن نفرِّق بين الأقوال والأفعال. فالأقوال لا تعبِّر عن الموقف المتكامل، وإنما تعبِّر عن تشدُّد الإنسان اللفظي، وعن نيته وقصده وعن حالته العقلية، أى عن جزء من كل. ولدراسة مدى تشدُّد الإسرائيليين الفعلي وفي كليته، علينا تجاوز النية والقصد

والديباجات لنرصد عناصر أخرى مركبة تتجاوز إرادة القائل نفسه. فالتشدُّد اللفظي، أي الموقف الصقري الكلامي، قد يكون أحياناً بمنزلة غطاء لتغطية الموقف الدجاجي أو النعامي الفعلي .

خذ مثلاً رغبة إيتان في منع مرور السيارات، والاكتفاء بجنديين يقفان على ناحية الشارع. هل درس إمكانية إلقاء الحجارة عليهما واحتمال احتياجهما إلى فرقة عسكرية كاملة لحمايتهما ؟ أما فيما يتصل بترحيل مئات القيادات، أفلا يحتاج الأمر آليات معينة وآلة قمعية معينة لأن قاعدة هؤلاء القادة في حالة استنفار ؟ ولكن هذه الأسئلة تفترض أن صاحب الاقتراح عنده الصورة الكلية، والأمر ليس كذلك، فالنموذج الإدراكى المادى يجتزئ مجموعة من الحقائق ويستبعد الحقائق الإنسانية والتاريخ، ولذا يتحوَّل الصقر الهائج من منظور الممارسة إلى نعام مضحك. خذ مثلا رغبة ذلك المستوطن الذى يود ذبح العرب وإبادتهم بعيداً عن كاميرات التليفزيون، تماماً كما فعل الأمريكان في تجربة استيطانية مماثلة، وهذه هى شهوة الصقور. ومع هذا . . فبعد التدقيق نجد أن موقفه هذا نعامى تماماً، فهو يعرف أن التجربة الأمريكية الاستيطانية الإحلالية تمت ابتداءً من القرن السابع عشر في منطقة لم تكن فيها الكثافة السكانية كبيرة، تسكنها عدة «أمم» من الهنود، تتسم حضارتهم بعدم التركيب، رغم جمالها ورقتها، ومن هنا كان من السهل إبادتهم بعيداً عن عيون التليفزيون الشيطانية - التي لم تكن قد اختُرعت بعد. أما هذا المُستوطَن الصهيوني فقد تمت تجربته الاستيطانية ابتداءً من أواخر القرن التاسع عشر في منطقة تعج بالسكان، الذين تحيط بهم ملايين من إخوانهم ينتمون إلى تراث حضاري قديم مركب. وعلاوة على كل هذا أصبح في وسعهم الآن الحوار مع الكاميرا بكفاءة غير عادية. فالتشدُّد هنا هو من قبيل ما يمكن تسميته «العادة السرية السياسية»، والحلم بالمستحيل اللذيذ!

ويجب أيضاً أن نرى التشدُّد باعتباره تعبيراً عن أزمة حقيقية وعميقة، فالصهاينة - كما أسلفنا - على استعداد لإظهار قدر كبير من التسامح حيال العربي،

إذا قبل هذا بالتطبيع، وبأن يكون قطعة غيار يمكن استخدامها وتوظيفها. حينئذ يمكن أن يُمنَح العربي كثيراً من الحقوق المدنية وبعض الحقوق السياسية، ويمكنه أن يلعب ما شاء من تنس الطاولة، أي أن يمارس هواياته نظير تنازله عن هُويته.

إن غاب العربي، وإن قنع وخنع ولم يتحدَّ الشرعية الصهيونية، فبوسع الصهيوني أن يتخذ موقفاً معتدلاً تجاه دجاج عربي مستأنس تم تطبيعه، أما إن تحوَّل العربي إلى صقر ذي هُوية، يهاجم دفاعاً عنها - فإن الاعتدال يختفي، ويتخلى العدو عن ديمقراطيته المزعومة، ويضرب بيد من حديد.

الانتفاضة والصور المجازية:

المصطلحات لا توجد في فراغ، وإنما داخل أطر إدراكية تجسِّد صوراً مجازية ونماذج معرفية. وقد تمت آخر محاولة لسلب الإنسان العربي حقه في تسمية الأشياء بحسن نية بالغة. إذ حاول بعض الكُتاب إسقاط كلمة «انتفاضة» ذاتها، وإحلال كلمة «ثورة» محلها. وأنا لا أعترض على كلمة «ثورة» كتسمية عامة لما يحدث في فلسطين سواء في عام ١٩٨٧ أم عام ٢٠٠٠، تجمع بينها وبين الظواهر المماثلة كجزء من تراث عالمي. ولكن مع هذا تظل للانتفاضة خصوصيتها التي يجب أن نعبِّر عنها. ونحن لو حلَّلنا تفكير الكُتاب الذين يعترضون على كلمة «انتفاضة» لاكتشفنا أنهم متأثرون ولا شك بالتراث اللغوي الغربي، حيث رُتبت المحاولات الإنسانية لرفض القهر ترتيباً هرمياً يستند إلى تجربة الإنسان الغربي التاريخية بحيث يوجد في قاعدة الهرم أعمال الشَّغْب (بالإنجليزية: رايوتس riots)، تعلوها التمردات (بالإنجليزية: إنزاريكشن insurrection)، وتعلوها التمردات الثورية (بالإنجليزية: ربليون rebellion) وهي ثورة غير مكتملة، ثم أخيراً في قمة الهرم توجد الثورة الكاملة (بالإنجليزية: رڤليوشن revolution)، بكل ما تحمل من معاني الانقطاع الكامل، والرفض التام للنظام القديم، وطرح رؤية جديدة.

وهذه التقسيمات اللغوية نابعة لا من عبقرية اللغات الأوربية وحسب، وإنما من

التجربة الحضارية التاريخية الغربية ذاتها، حيث توجد عدة انقطاعات كاملة. فعصر النهضة كان رفضاً للعصور الوسطى، ورفضاً للدين والكنيسة. وهناك كذلك الثورتان الفرنسية والبلشفية، وهما تجربتان تاريخيتان ليس لهما ما يشبههما في التشكيلات الحضارية الشرقية، فهما تشكلان ما يشبه الانقطاع الكامل عما سبق، وهدماً كاملاً للنظام القديم، ورفضاً جذرياً للدين وللقيم الأخلاقية المرتبطة به، وطرح رؤية جديدة للعالم والإنسان. وكل هذا أمر مفهوم داخل التاريخ الغربي، وعلينا فهمه واستيعابه.

ولكن يبدو أن التغيير داخل التشكيلات الحضارية الشرقية يأخذ شكلاً مغايراً يحتفظ بقدر من الاستمرارية (ربما بسبب امتدادها الزمني). فالثورة الماوية في الصين، رغم كل ديباجاتها الماركسية اللينينية، احتفظت بكثير من التقاليد الصينية، سواء على مستوى العقيدة أو السياسة. وانتقال اليابان إلى العصر الحديث تم في إطار الحفاظ على التراث والهُوية (مما حدا ببعض علماء الاجتماع أن يطرح مصطلح «رأسمالية إقطاعية» ليصف النظام الاقتصادي الياباني). وأعتقد أن الشرق الإسلامي ظل يتمتع بقدر كبير من الاستمرارية حتى نهايات القرن التاسع عشر.

وكلمة «انتفاضة» مناسبة تماماً لوصف هذه الاستمرارية، فهي صورة مجازية تبلور إدراك الإنسان الفلسطيني للواقع الصهيوني. وهي مشتقة من فعل «نفض»، مثل: «نفض الثوب» يعني حرَّكه ليزول عنه الغبار أو نحوه. ولعل هذا وصف دقيق للاستعمار الاستيطاني الصهيوني الذي لم يضرب جذوراً في تربتنا الجغرافية والتاريخية، فهو مثل الغبار الذي علق بالثوب الفلسطيني ولم يمس الجوهر. ويقولون أيضاً: «نفض المكان» أي نظر جميع ما فيه حتى يعرفه، وهذا تكتيك معروف لدى شباب الانتفاضة. ويقولون أيضاً: «نفض الطريق» أي طهره من اللصوص. ويقال «النفضة» وهي الجماعة يبعثون في الأرض متجسسين لينظروا هل فيها عدو أو خوف، وهذا أيضاً تكتيك آخر للمنتفضين. وتحمل الكلمة أيضاً معاني الخصوبة فيقال: «نَفَضَ الكَرْم» أي تفتحت عناقيده. ويقال - وهذا هو

الأهم: «نفضت المرأة» أي كَثُر أولادُها، و«المرأة النَّفوض» هي المرأة الكثيرة الأولاد، أي المرأة التي لا تكف عن الإنجاب تماماً مثل الأنثى الفلسطينية، وانظر كذلك إلى تعبير مثل: «نفض عنه الكسل»، و«نفض عنه الهم»، وكذلك «انتفض واقفاً» وهي كلها اصطلاحات تعني أن ما يحدث الآن كان هناك دائماً.

ونحن هنا لا نرفض كل المصطلحات والكلمات الغربية، ولا نطالب بضرورة اتخاذ «بدائل» عربية لها، فهذا في تصوري تردٍّ كامل وتقبل غير مشروط للنموذج المعرفي الغربي، بل ويساهم في ترويجه، إذ إنه يعطيه وجهاً عربياً إسلامياً يخبئ واقعاً غربياً. وهذا الموقف يشبه من بعض الوجوه مهندس الديكور الذي يبني شقة غربية في جميع الوجوه، ثم يضيف لها «حتة أرابيسك» أو «ركن عربي» ليمسك بتلابيب هُوية آخذة في التآكل. أنا لا أتحدث عن بدائل (وكأن المصطلحات قطع غيار!)، وإنما أطالب بنموذج معرفي متكامل ونسق لغوي يعبِّر عنه، ونقطة ابتداء مغايرة لرصد واقعنا وواقعهم. وهذا النموذج الجديد لا يرفض النماذج الأخرى، بل على العكس ينفتح عليها كلها دون خوف أو وجل، لأنه واثق من نفسه.

وظاهرة «الثورة» يمكن دراستها داخل التشكيل الحضاري الغربي وداخل التشكيلات الأخرى، وندرك مضامينها العديدة وقوانينها المتنوعة (فالثورة ليست ظاهرة طبيعية بسيطة لها قانونها المادي العام)، ونتفاعل معها، ونأخذ منها دون التخلي عن خريطتنا المعرفية. إنني أحترم خصوصيتي مثلما أحترم الخصوصية الغربية وكلَ الخصوصيات الأخرى التي سأدركها. وفي تصوري أنني من خلال إدراكي خصوصيتي سأدرك خصوصية الآخرين. واصطلاح «ثورة» كما هو متداول يتسم إما بكثير من العمومية، أو بكثير من الالتصاق بالتجربة الغربية في التمرد على الظلم، ولذا فهو لا يصلح لوصف التجارب المغايرة بسبب عموميته الزائدة وخصوصيته المتطرفة. أي أنه ليس اصطلاحاً علمياً، وتبنيه لمحاولة وصف ظواهر في المجتمع العربي يمثل محاولة فرض مفاهيم واصطلاحات من التاريخ الغربي على أحداث التاريخ العربي. يجب أن ندرس، منطلقين من خصوصيتنا، التجربة

الغربية في الثورة (وفي النكوص عنها). ويجب أن نتفاعل مع هذه التجربة دون أن نضطر إلى تسمية «الانتفاضة» (بما تحمل من معاني الاستمرار وعدم الانقطاع) «ثورة» (بما تحمل من معاني الانقطاع والبدايات الجديدة). نفعل ذلك دون أن نفصل الانتفاضة عن التراث الثوري العالمي، الذي لا تشكل التجربة الغربية فيه سوى جزء من كل.

إن الثورة انقطاع، أما الانتفاضة فعودة إلى ما سبق واسترجاع الهُوية التي سلبت حتى تصبح «إسرائيل» مرة أخرى «فلسطين» كما كانت دائماً عبر التاريخ، وكما ستكون بإذن الله في المستقبل. ولا يمكننا أن ننسب إلى شباب الانتفاضة الذين اختاروا المصطلح معرفة بكل هذا وإدراكاً واعياً له. ولكن لا يمكن أيضاً أن ننكر إحساسهم الحضاري الفطري السليم بلحظتهم التاريخية، أو ارتباطهم المباشر بتراثهم، أو إعراضهم النفسي والمعرفي عن النموذج الهرمي الغربي. فقد آثروا أن يحملوا عَلَم الانتفاضة بكل مدلولات الكلمة العميقة الدالة، والتي لا نظير لها في اللغات الأوروبية (ومن هنا يكتبون في الصحف الغربية كلمة «انتفاضة» بحروف لاتينية مما ينم عن إدراكهم خصوصيتها). إن المناضلين الفلسطينيين في اختيارهم كلمة «انتفاضة» قد وضعوا أيديهم على واحدة من أهم خصائص تحركهم التاريخي المبارك: وهو أنه تحرك يتم داخل إطار الهُوية التي تمتد من الماضي عبر الحاضر إلى المستقبل بإذن الله.

ومن الصور المجازية الأساسية في الانتفاضة «الحجر». ولكن كيف يمكن أن نقول: إن إلقاء الحجارة صورة مجازية؟! أليس إلقاء الحجارة حقيقة مادية؟ ولأوضح معنى ما أقول فإنه يجب أن أشير إلى أن هذا الشيء المستدير المستقر على الأرض الذي يسمَّى «الحجر» هو شيء مادي مصمت، دال دون مدلول، إن أردنا استخدام لغة التفكيكيين، أو دال محدود الدلالة، منغلق على نفسه، إن أردنا توخي الدقة في التعبير. وواقعة أن إنساناً ما يلتقط هذا الحجر ويلقي به على رأس آخر هي أيضاً مجرد واقعة مادية، دال دون مدلول أيضاً، أو دال محدود الدلالة-

هذا إذا تم النظر إلى الشيء وإلى الواقعة من الخارج، وكأنها مجرد ظواهر مادية. ولكنهما يكتسبان دلالة عميقة ومعنى رمزياً يتجاوزان الحركة الخارجية إن تم رصدهما من الداخل، وعرفنا أن الحجر حجر فلسطيني، التقطه من الأرض الفلسطينية شاب فلسطيني غاضب، يحمل في داخله الشرارة الإلهية والتطلعات البشرية، وألقى به على عدو غاصب يحمل آلة الدمار! هنا يتحول «الشيء» إلى «معنى» له دلالة تتجاوز الواقعة المادية، فها هي إحدى الأساطير الصهيونية تتساقط. فطالما زعم الصهاينة أن فلسطين أرض بلا شعب، فيأتي «الشعب الغائب» ويمسك بالحجر ويلقيه على عدوه ويرسل إليه رسالة واضحة، «فيتجلى السر وينطق الحجر»!

بهذا المعنى نقول: إن إلقاء الحجارة سلاح لدحر العدو، ورمز متبلور لهذا الشيء الأساسي والجوهري الكامن خلف السطح الذي يعلن الفلسطينيون عن وجوده، وهو التعبير المتبلور عن ذلك النموذج المعرفي الكامن في كل أشكال النضال الأخرى، والنظير الأساسي لكل الأسلحة المختلفة التي يستخدمها المنتفضون. ونحن إذا نظرنا إلى الحجر وجدنا أنه يتسم بالصفات التالية:

* متوافر في كل مكان ولا يُستورد من الخارج.
* يمكن استخدام نفس الحجر عدة مرات، أي يمكن تدويره، وربما إلى ما لا نهاية.
* لا يمكن نزع هذا السلاح أو مصادرته.
* لا يتطلب استخدامه دورات تدريبية أو حلقات توعية.
* بوسع الإنسان أن يُلقي به ويفر فيضمن لنفسه البقاء.
* يسبب الحجر الألم والأذى، ولكنه ليس مدمراً، ولذا فإن أمسك العدو برامي الحجر (خاصةً في وجود وسائل الإعلام) فلن يمكنه استخدام آلته العسكرية ضده إلا بحذر شديد.
* لا يتطلب النضال بالحجارة عملية تنظيم مركزية أو قيادة قوية.

* يمكن لكل الناس من كل الأعمار استخدام الحجر، وارتجال طريقة إلقائه بالطريقة التي تريحهم وتضمن في ذات الوقت إصابة الهدف.

وقد تبدت هذه الصورة المجازية في كل أشكال النضال الانتفاضي الفلسطيني، سواء أكان في شكل التنظيم والقيادة، أم طريقة القتال، أم وسائل الاتصال. ولنأخذ إحدى هذه السمات، وهو التدوير، أي إعادة استخدام المواد (بالإنجليزية: ري سايلكلينج recycling). فالحجر يتميَّز بإمكانية استخدامه عدة مرات، وربما إلى ما لا نهاية. والمجتمعات التقليدية معروفة بمقدرتها على التدوير، على عكس الحضارة الحديثة المبنية على التبديد وفكرة التخلص من الفوارغ disposable (وهذا يعود إلى ولاء الحضارة الحديثة لفكرة السرعة وتنظيم الحركة واستهلاك الطاقة).

والانتفاضة بلجوئها إلى التدوير قد تبنَّت أحد الأنماط الشائعة في المجتمعات التقليدية. وهناك أمثلة عديدة على عملية التدوير، فعلى سبيل المثال، حينما كان بعض الشباب العادي يدخل السجن يتم تحويلهم إلى كوادر انتفاضية واعية، وهو ما حوَّل السجون إلى أكاديميات لتخريج الثوار. ويقوم المنتفضون بتنظيم إضرابات داخل السجن تزيد من التراحم. وحينما يخرج المسجون فإنه يعود بطلاً في الحي، نموذجاً انتفاضياً جديداً، ينظر إليه الأطفال والشباب والكهول بإكبار. وهكذا يتحوَّل غيابه السابق في السجن إلى حضور ثري ينير العقول والقلوب (يُقال إن معظم العناصر القيادية من خريجي هذه «الأكاديميات»). والمساجين لا يختلفون هنا عن الشهداء، إذ حينما يسقط أحد المتفضين شهيداً فإنه يتحول إلى رصيد مضاف، ويؤخذ الجثمان لتقام الصلاة عليه، ويتحوَّل استشهاده بذلك إلى وسيلة من وسائل زيادة التماسك. فالشهيد هنا ليس طاقة مبدَّدة، وإنما هو طاقة جديدة تظل تسري في جسد الجماعة. كما أن الكفاح بالحجر يعني أن بوسع المتفض أن يستخدم الحجر ويفر في الطرق الضيقة، فيضمن لنفسه الاستمرار والبقاء في دورة الكفاح اليومي.

ومن أهم الوقائع التي تجسِّد الصورة المجازية والنموذج المعرفي الكامن وراء

الانتفاضة، نموذج التدوير، الواقعة التالية: من المعروف أن القانون الإسرائيلي يمنع رفع العلم الفلسطيني ويقدم المتهمين للمحاكمة. وقد قالت رئيسة اتحاد المرأة الفلسطينية: إنه يوجد في مكتبها أعلام فلسطينية، وتحدثت عن أهمية الألوان التي تشكل رمزاً مهماً للغاية في أعمال الاحتجاج. ولو كانت المسألة عامة تراكمية لأخذ الفلسطينيون الأعلام وخرجوا في مظاهرة (كما هو الحال في كل زمان ومكان). ولكن إبداع المتنفضين يصل إلى ذروته هنا، فيلجئون إلى حيلة البطيخة التي كتبت عنها الصحافة الأجنبية، ولكن لم تكتب عنها الصحافة العربية - ربما لأن البطيخ فاكهة شعبية «غير محترمة» ليس مثل التفاح مثلاً أو حتى المشمش! فعند مرور القوات الإسرائيلية يقوم الفلسطينيون بقطع بطيخة إلى نصفين ثم يرفعون أحد النصفين، وكل لبيب بالإشارة يَفهَم، إذ إنه سيرى ألوان البطيخة المقطوعة، فهي حمراء وقشرتها خضراء وبيضاء وبذورها سوداء - وهي ألوان العلم الفلسطيني. ولعل عملية قطع البطيخة في حد ذاتها تذكر المستعمر الإسرائيلي بأشياء كريهة أخرى يقال لها إرهابية، أي أن قطع البطيخة أكثر عمقاً ورمزية من مجرد رفع العلم! وهو سلاح مبتكر تماماً مثل إلقاء الحجارة، وهو أيضاً سلاح رخيص ومتاح يوجد عند بائع الفاكهة في أي وقت، ولا يمكن للعدو مصادرته، وإن فعل فسيغدو أضحوكة أمام العالم. وهو سلاح اقتصادي للغاية يمكنك أن تأكله بعد أن تناضل به. وحسب علمي هو السلاح النضالي الوحيد في العالم الذي يؤكل (تماماً مثل عروسة المولد التي يلعب بها الأطفال ثم يأكلونها هنيئاً مريئاً). ويمكن للجميع استخدام سلاح البطيخة من سن السابعة إلى سن السابعة والسبعين، وهو أيضاً يستفز العدو دون إعطائه الفرصة للبطش. والبطيخ سلاح فلسطيني شعبي مائة في المائة، شأنه شأن الأسلحة الأخرى (ولا أعتقد أن من يأكل كثيراً من الهامبورجر، ويسمع كثيراً من الديسكو، ويقود سيارة - قادر على أن يستخدم البطيخة كعلم فلسطين، والأغنية كنظرية ثورية، والحجارة كسلاح!). وبالتالي فسلاح البطيخة، في نهاية الأمر يعبِّر عن الهُوية ويدعمها، والهُوية هي حلبة الصراع الحقيقية بيننا وبين العدو.

ويبدو أن أحد الأطفال الفلسطينيين لم تتوافر لديه بطيخة فرسم علم فلسطين على «ورقة لحمة» وجلس إلى جواره، كما قال مراسل الجيروساليم بوست. وعلى مقربة منه صنع آخر مدفع كلاشينكوف من بعض الأسلاك ومواسير الري التي أحضرها أبوه من إحدى المزارع الجماعية (الموشاف) الإسرائيلية. وقد لاحظ المراقبون أن أطفال غزة ابتكروا وسائل لمواجهة قنابل الغاز المسيلة للدموع بأن قاموا بنقع ورق التواليت بالكولونيا وحولوه إلى أفضل سلاح مضاد لهذه الغازات. وهذه كلها "أسلحة" تعبِّر عن نموذج الانتفاضة، الذي يستند إلى التدوير!

الباب الثاني

علاقة الدال بالمدلول

الفصل الأول

في علاقة الدال بالمدلول

ظهر الاهتمام بفلسفة اللغة في الحضارة الغربية، باعتبارها واحدة من أهم المباحث الفلسفية، في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. وهذا يرجع إلى تصاعد معدلات الحلولية والكمونية وتعدُّد المراكز، وهو ما أدى إلى اهتزاز فكرة الكليات والثوابت، فالتواصل بين البشر يفترض وجود كليات وثوابت، وبغيابها تنشأ مشكلة علاقة اللغة، بالواقع، والذات المدركة بالموضوع المدرك. وكما قال فوكُو إن مشكلة اللغة تحاصر الإنسان في عالم الصَيرورة الكاملة، أي عالم التغيُّر الدائم، حيث لا يوجد مركز ولا توجد أية ثوابت. وقد صرح بول دي مان (الناقد التفكيكي) بأن الفكر الغربي الحديث هو فكر لُغوي أكثر من كونه فكراً أنطولوچياً أو تفسيرياً. وقبلها تنبأ إرنست كاسيرر بأن اللغة ستصبح سلاح الشك العدمي، وسلاح العداء للفلسفة، بعد أن كانت سلاح الفلسفة. وبالفعل.. أصبحت اللغة هي هاجس الإنسان الغربي. وأصبح هدف كل العدميين، بعد أن اكتسبت اللغة هذه المركزية، إثبات فشلها، حتى تُصاب الإبستمولوجيا نفسها بالشلل. فالهجوم على اللغة كأداة للتواصل بين البشر، هو هجوم على المشروع الإنساني بأسره، وعلى مفهوم الإنسانية المشتركة، وعلى مقدرة الإنسان أن يراكم المعرفة، وأن يتعامل مع الآخرين من خلال منظومات معرفية وأخلاقية مشتركة. أي أنه تعبير عن العدمية الفلسفية، الناجمة عن تبني موقف لاعقلاني مادي.

إشكالية الدال والمدلول:

وقد تمت مناقشة الإشكاليات الفلسفية الكبرى من خلال مناقشة إشكالية قد تبدو وكأنها إشكالية لُغوية محضة، وهي إشكالية علاقة الدال والمدلول والمرتبطة تماماً بمفهوم «المدلول المتجاوز». وحتى نفهم المعنى الدقيق لهذا المصطلح الأخير سنطرح فكرة بسيطة جداً، وهي أن لكل شيء مركزاً، وبدون هذا المركز، فإننا لن نعرف للشيء بداية أو نهاية أو اتجاه، أي أنه ستسود الفوضى والنسبية. واللغة لا تختلف عن أية ظاهرة إنسانية، إذ لابد أن يكون لها مركز، وإن لم يكن لها مركز فإن الكلمات (الدَّوالّ) ستكون في حالة فوضى كاملة. ولنضرب مثلاً. . إن قلنا عبارة بسيطة مثل «كان ياما كان». هذه الجملة تفترض وجود متكلم ومستمع، وماض وحاضر ومستقبل، وذات وموضوع، وبدون افتراض هذه الأبعاد فإننا سنضطر أنْ نسأل: مَنْ يتحدث مع مَنْ؟ أين كان ما كان، وأين سيكون ما سيكون؟ ولنأخذ جملة بسيطة أخرى مثل «سأذهب إلى الكلية غداً». هذه الجملة تفترض أيضاً وجود حاضر ومستقبل، وإرادة إنسانية، وسبب ونتيجة. ولكن ما ضمان صدق هذا الافتراض، وما ضمان مطابقته للواقع؟ الضمان الوحيد هو وجود شيء متجاوز للحاضر والمستقبل والإرادة الإنسانية والسبب والنتيجة، يضمن وجود هذه العناصر واستمرارها رغم تجاوزه إياها. هذا الشيء هو «المدلول المتجاوز» ـ الركيزة الأساسية (المبدأ الواحد ـ اللوجوس) لكل الدوالّ، يقف خارج لعب الدوال، فهو موجود قبل وجودها، وهو «غير ملوَّث» بهذا اللعب، وهو ليس جزءاً من اللغة، التي لا يمكن أن تصبح أداة للتواصل إلا بتوقف لعب الدوال وانزلاقيتها وانفصالها عن المدلولات. ووجود مدلول متجاوز (مفارق) هو الطريقة الوحيدة لكي نخرج من عالم الحس والكمون والصيرورة ونوقف لعب الدوال إلى ما لانهاية، ونحرز التجاوز والثبات، ونؤسس منظومات فلسفية معرفية وأخلاقية. وكل النظم المتمركزة حول اللوجوس (أي النظم التي لها مركز تدور حوله، في مقابل النظم التي لا مركز لها) لابد أن تتضمن مدلولاً متجاوزاً لعالم الدلالات: هو الإله في المنظومات الدينية، وهو الكلّ المادي الثابت المتجاوز في المنظومات المادية.

ويمكن أن تأخذ علاقة الدال بالمدلول ثلاثة أشكال أساسية:

١ ـ الانفصال الكامل: في هذه الحالة تصبح اللغة نظاماً دلالياً مستقلاً تماماً عن الواقع، أو على علاقة به واهية للغاية. وهذا يعني أن العقل لا يتفاعل مع الواقع ولا يمكنه أن يتعامل معه، فالواقع لا يمكن الوصول إليه، ولذا فعلى العقل أن يُذعن للعب الدوال، أو لا يكترث بالواقع.

٢ ـ الالتحام الكامل: في هذه الحالة يصبح الدال مدلولاً كما هو الحال في حالة الأيقونات واللغة الجبرية والتفسيرات الحرفية واللغة المحايدة. وهذا يعني أيضاً أن العقل لا يدخل في علاقة مع الواقع، فهو جزء لا يتجزأ من الواقع، عليه إما أن يذعن له أو أن يهيمن عليه.

٣ ـ الانفصال والاتصال: في هذه الحالة ثمة مسافة للفصل بين الواحد والآخر، ولكنها ليست هُوَّة، إذ توجد نقطة مرجعية نهائية يتصل من خلالها الدالُّ بالمدلول، وهي المدلول المتجاوز، وهو ـ كما أسلفنا ـ ليس جزءاً من اللغة، فوجوده يسبق وجودها. وهذا يفترض استقلال الفكر عن اللغة، واستقلال اللغة عن الواقع، ولكنه يعني أيضاً أن اللغة أداة صالحة للتواصل، فهي تشير إلى الواقع رغم وجود مسافة بينهما. وهذا يعني أن العقل قادر على معرفة الواقع والتعامل معه.

وهذه المقولات الثلاث هي في واقع الأمر مقولتان اثنتان، إذ يمكن أن تدمج الأولى والثانية في مقولة واحدة. فالالتحام الكامل والانفصال الكامل يتسمان بإزالة المسافة بين الدال والمدلول، وبالتالي تنتفي العلاقة التكاملية بين العقل والواقع.

وثنائية الدال والمدلول تشير إلى ثنائيات أخرى مثل: لغة/ فكر ـ شكل/ مضمون ـ خارج النص/ داخل النص ـ وسيلة/ غاية ـ منطوق/ مكتوب. وهذه الثنائيات متكاملة في النظم العقلانية، رغم أن المدلول يسبق الدالَّ، تماماً كما أن المضمون والفكر هما الغاية، والشكل واللغة هما الوسيلة.

وقضية علاقة الدال بالمدلول - كما بينا - هي في واقع الأمر قضية علاقة العقل بالواقع (والإنسان بالطبيعة/ المادة والإنسان بالإله) وهي عادةً تأخذ شكلين :

١ - علاقة مركبة بين الدال والمدلول: يذهب البعض إلى أن ثمة علاقة قوية ومركبة بين الدال والمدلول، ومع هذا لا توجد علاقة تطابق بينهما، فثمة مسافة تفصل بين الواحد والآخر. واللغة - حسب هذا التصور - ليست شفافة تماماً، ومع هذا توجد وسائل وآليات لتحسين الأداء اللغوي للوصول إلى (أو الاقتراب من) مانتصور أنه «الحقيقة» ثم توصيله. ومن هنا، ظهرت أشكال مختلفة من الإفصاح، ومستويات مختلفة من الأسلوب، لإحساس الإنسان أن تجاربه المختلفة ثرية للغاية، وأن إدراكه للواقع لا يمكن التعبير عنه ببساطة ومباشرةً، ولذا كان هناك دائماً خطاب للطبخ، وآخر للحب، وخطاب للأفراح وآخر للأتراح. كل هذا يعني أن علاقة العقل بالواقع (الحسي المادي، أي الطبيعة/ المادة) علاقة مركبة تماماً مثل علاقة الدال بالمدلول، وتعني استقلال العقل عن الواقع.

٢ - علاقة بسيطة بين الدال والمدلول: يذهب البعض إلى أن علاقة الدال بالمدلول علاقة بسيطة ومباشرة، وأن الدالَّ «يعكس» المدلول بشكل مباشر. وهذا يعني في واقع الأمر أن عقل الإنسان سلبي، يعكس الواقع بشكل مباشر دون تحوير أو تعديل أو إبداع (فالنموذج هنا تراكمي).

وقد ظهرت المشكلة في التراث الإسلامي في مسألة كلام الله.. أهو محدث ومخلوق أم قديم؟. وانطلاقاً من رفض المعتزلة أية شبهة توحي بتعدد القدماء، وتمسكهم بالتوحيد وفكرة الإله المتجاوز للطبيعة المفارق للعالم - فقد قالوا إن القرآن (كلامَ الله) مُحْدَثٌ ومخلوق. وجَدُّوا واجتهدوا في هذه القضية لما رأوا أنها الباب الذي دخل منه «التثليث» فأفسد توحيد المسيحية الأولى، ذلك أن القرآن يقرر أن عيسى - عليه السلام - هو كلمة الله: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾

(آل عمران ٤٥). . فلو أن «كلمة الله»، وبالتالي «كلامه» - ومنه القرآن - وُصف بالقِدم لتعدُّد القدماء، ولصحت عقيدة التثليث المسيحية!

وقد ميَّز الأشاعرة بين الكلام النفسي - أو الأزلي - والذي هو معنى قائم بالنفس، والدلالات التي تدل على هذا الكلام النفسي الأزلي القائم بذات الله سبحانه من جهة، وبين الألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء، وما يرتبط بها من حروف وأصوات، ومن جهة أخرى. . فقالوا بقدم الكلام النفسي [المدلول]، وبحدوث الألفاظ والحروف والأصوات [الدلالات] وخلقها، وقالوا إن المنزَّل على محمد، - صلى الله عليه وسلم -، هو الألفاظ، التي هي دلالات على الكلام الأزلي القائم بالذات. فالمنزَّل مُحْدَث ومخلوق، ولم يحدث من جبريل «نقل لذات الكلام». وهذا يعني أن الدال والمدلول لا ينفصلان في كلام الإله، وأن الانفصال يحدث فقط في حالة تنزيل القرآن.

ويعرض الشهرستاني رأي الأشعري في هذه القضية فيقول: إنه يرى أن «الألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء - عليهم السلام - دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة، والمدلول قديم أزلي، والفرق بين القراءة والمقروء، والتلاوة والمتلُوِّ، كالفرق بين الذكر والمذكور، فالذكر مُحْدَث والمذكور قديم».

ويمكننا أن نقول إن جوهر النسق التوحيدي الإسلامي هو مفهوم المسافة، الذي يؤكد علاقة الانفصال والاتصال بين الخالق والمخلوق، فالله - سبحانه - ليس كمثله شيء، فهو غياب إمبريقي كامل، ولا يمكن أن يُدرك بالحواس، ولكنه، في الوقت نفسه، أقرب إلينا من حبل الوريد، دون أن يلتحم بنا ويجري في دمائنا، ويصبح بذلك جزءاً من عالم الصيرورة. أي أن الحضور الإلهي لا يأخذ شكل تجسد مادي. وإيمان الإنسان به هو عنصر ذاتي، فهو في القلب، ولكنه ليس ذاتياً تماماً، فهو يستند إلى العلامات والقرائن المادية مثل سنن الطبيعة. هذا النمط يتبدى في علاقة الدال بالمدلول في الإطار التوحيدي، فهي علاقة اتصال وانفصال بحيث

لا يلتحم الدال بالمدلول، فالمدلولات متشابكة فضفاضة، واللغة تصبح متشابكة فضفاضة تصلح للتواصل بين البشر رغم عدم كمالها. وهذا يقف على النقيض من الموقف ما بعد الحداثي الذي يطرح لحظة حضور كامل وغياب كامل، وكلاهما مستحيل. ومن استحالة الوصول تطرح الصيرورة كحل، باعتبارها الشيء الوحيد الممكن.

ولعل اختلاف نقطة البدء الإسلامية عن نقطة البدء المسيحية أمر عميق الدلالة في هذا المضمار، ويبين أن إشكالية الدال والمدلول كامنة في الحضارة الغربية حتى قبل ظهور الفلسفة المادية والنسبية المعرفية. ففي المسيحية واليهودية، نجد أن لحظة البدء هي الكلمة نفسها (تجسُّد اللوجوس)، فالكلمة هي الأساس الأنطولوجي لهذا العالم. أما في الإسلام، فإن لحظة البدء هي اللحظة التي يُعلِّم فيها الإله آدم الأسماء كلها، فلحظة بدء العالم لحظة إبستمولوجية معرفية، وتفترض وجود إله يسبق خلق المادة، إله عالم عليم، ومن خلال المعرفة التي يتلقاها آدم منه يصبح إنساناً، أي أنه يتم التَّواصل بين الإله والإنسان بدون تجسُّد، أي أن ثمة اتصالاً وانفصالاً في آية.

انفصال الدال عن المدلول:

يتواتر في الخطاب الفلسفي الغربي المعاصر ـ كما أسلفنا ـ عبارة «انفصال الدال عن المدلول»، وهي عبارة تُستخدم في علم اللغة، ولكنها أصبحت مقدمة فلسفية لكثير من النتائج. والعبارة تعني أن الأسماء لا علاقة لها بمسمياتها، وأن الإشارات ليست لها علاقة بما تشير إليه. ومن المعروف أن المشروع الإنساني بأسره يستند إلى اللغة كوسيلة للتواصل بين البشر، وللاحتفاظ بثمرة تفاعلهم مع الطبيعة، حتى لاتبدأ كل تجربة مع الطبيعة/ المادة من نقطة الصفر، وحتى يمكن للإنسان أن يزداد تركيباً، ويحتفظ بمقدرته على تجاوز ذاته الطبيعية/ المادية، وعلى تجاوز الطبيعة/ المادة. والتواصل اللغوي يعني أن ثمة إنسانيةً مشتركة، وأن ثمة ثقةً في أنه يمكن

توصيل المعنى، وأن ثمة علاقةً بين الذات والموضوع والفكر والواقع، وعلاقةً بين مايقال وكيف يقال، وعلاقةً بين الدال والمدلول بتأكيد انفصالهما واتصالهما في الوقت نفسه. ولذا فالهجوم على اللغة كأداة توصيل، وعلى علاقة الدال بالمدلول، هو ـ كما أسلفنا ـ هجوم على المشروع الإنساني بأسره، وعلى مفهوم الإنسانية المشتركة، وعلى مقدرة الإنسان أن يتعامل مع الآخرين من خلال منظومات معرفية وأخلاقية مشتركة وأن يتجاوز الطبيعة/ المادة.

ويُعدُّ فرديناند دي سوسير (١٨٥٧ ـ ١٩١٣) من أوائل المفكرين اللغويين الذين تناولوا هذه الإشكالية. فهو يذهب إلى أن علاقة الدال بالمدلول لا تستند إلى أية صفات موضوعية كامنة في الدال، وبالتالي فالعلاقة بين الدال والمدلول ليست ضرورية أو جوهرية أو ثابتة، فهي علاقة اعتباطية أو عشوائية. فلا يوجد أي سبب منطقي أو موضوعي لأن تكون كلمة «قطة» العربية، أو كلمة «كات cat» الإنجليزية، هي الإشارة الوحيدة (الضرورية والمنطقية) إلى هذا الحيوان الصغير الذي يشبه الأسد، ويسير على أربع، ويغطي جسده نوع من الفراء.

ويرى دي سوسير أن النظام اللغوي هو نسق إشاري مبني على علاقة الاختلاف بين الثنائيات المتعارضة. فالاختلاف بين «قطة» و«بطة» ليس هو الاختلاف بين الحيوان الذي يحمل ذلك الاسم والطائر الذي يحمل ذلك الاسم، وإنما هو اختلاف بين الأصوات والإشارات الدالة (بين القاف والباء)، تقابلها اختلافات بين الأفكار والأشياء (المدلولات)، دون أن تكون هناك علاقة ضرورية (تستند إلى قانون «طبيعي» كامن في طبيعة الأشياء [أنطولوجي أو رباني]) بين الاختلافات القائمة بين الثنائيات في عالم الدوال من جهة، والاختلافات القائمة بين المدلولات من جهة أخرى. فاللغة نظام من العلاقات والاختلافات الثنائية المتعارضة، ليس لأجزائها هُوية أو جوهر، أو حتى وجودٌ خارجَها.

الكلمات، إذن، توجد داخل شبكة الاختلافات اللامتناهية، ومعنى الإشارة ينبع من اختلافها مع إشارة أخرى، والنظام اللغوي ككل يعمل من خلال سلسلة

الاختلافات والثنائيات المتعارضة. فالمعنى ليس كامناً في الإشارة نفسها، ولا حتى يضاف إليها، وإنما هو أمر وظيفي يحدَّد داخل شبكة العلاقات داخل النص نفسه، أي أن المعنى يولد من داخل اللغة نفسها وليس من الواقع.

وانفصال الدال عن المدلول قضية لغوية لها أبعاد معرفية كلية ونهائية، وهي تضمر ما يلي:

١ - أسبقية اللغة على العقل الإنساني (وهذا يقابل أسبقية الطبيعة/ المادة على الإنسان) وهو ما يعني إزاحة الإنسان عن مركز الكون، مما يُمثل شكلاً من أشكال العداء للإنسانية الهيومانية (بالإنجليزية: أنتي هيومانيزم anti-humanism).

٢ - ضمور الواقع تماماً، إذ إن اللغة هي التي تنتج الواقع وليس الواقع، هو الذي ينتج اللغة (تماماً كما أن المادة هي التي تشكل الوعي، وليس الوعي هو الذي يشكل المادة).

٣ - تأكيد أن اللغة نسق مكتف بذاته، قوانينها كامنة فيها - هو تأكيد بأن اللغة لا أصل لها، أو أنها غير معروفة الأصل. وهذا نمط عام في الفلسفات المادية، التي ترى أن أصل العالم هو مادة قديمة ذاتية التنظيم لم يخلقها أحد، وأن الخلق عملية غير مفهومة وغير معروفة تمت بالصدفة، وإن وُجد إله فهو المحرِّك الأول وحسب.

ما نود أن نبينه هو أن مقولة اللغة هنا حلت محل مقولة المادة (تماماً مثل حلول الجسد والجنس محل المادة في سياقات أخرى). وبذا تصبح اللغة المبدأ الواحد: قوةً كامنة في الكون (الطبيعة والإنسان)، دافعةً له، تتخلَّل ثناياه وتضبط وجوده وتوحده، قوةً لا تتجزأ ولا يعلو عليها أحد. وهي النظام الضروري والكلي للأشياء، نظام ليس فوق الطبيعة وحسب، ولكنه فوق الإنسان أيضاً. وانفصال الدال عن المدلول يعني أن اللغة الإنسانية تسقط في قبضة الصيرورة، شأنها شأن الظواهر الطبيعية، وتصبح نظاماً مستقلاً له قواعده المستقلة عن إرادة الإنسان.

المنظومة الحلولية وعلاقة الدال بالمدلول:

وإشكالية علاقة الدال بالمدلول مرتبطة تماماً بظهور المنظومة الحلولية الكمونية الواحدية، التي تلغي المسافة بين الخالق والمخلوق (وبالتالي بين الإنسان والطبيعة، وبين الدال والمدلول). فالحضارة الغربية الحديثة هي حضارة علمانية تكاد تكون نماذجية في علمانيتها، تنطلق من الإيمان بزمانية (وتاريخانية) ونسبية كل شيء، ولذا فهي لا تؤمن بقيم مطلقة (دينية أو أخلاقية أو إنسانية)، مما يعني فصل كل القيم عن الدنيا، على أن تتم إدارة العالم بمنظومات عقلية مستمدة من عالم الطبيعة/ المادة. ونظراً لاستحالة هذا (فالطبيعة/ المادة لا تعرف القيمة ولا تكترث بالإنسان)، قام الإنسان الغربي بعلمنة بعض القيم المسيحية المطلقة وجعلها أساساً لمنظومته المعرفية، مثل كرامة الإنسان ومركزيته، وضرورة التمسك بالقيم الأخلاقية المطلقة والضمير الفردي . . . إلخ، وادعى أنها قيم مستمدة من قوانين العقل والطبيعة الكامنة في المادة أيضاً، وليس من المنظومة المسيحية. أي أن الإنسان الغربي آمن بوجود كلٍّ مادي ثابت متجاوز، له معنى هو مصدر تماسك الكون ومصدر معقوليته، كلٍّ مادي متجاوز لحركة المادة الذرية، ويمكنه أن يشكل مرجعية للإنسان، بحيث تظهر مرة أخرى ثنائية الثابت والمتحول، والإنسان والطبيعة (وفي نهاية الأمر ثنائية الخالق والمخلوق). ولذا يمكن للدوال أن تشير إلى مدلولات، ويمكن للغة أن يكون لها معنى، ويمكن التوصل إلى معيارية من خلال الدراسة (العقلية والمادية) للواقع المادي (وهذا هو عصر التحديث والثنائية الصلبة والمادية القديمة).

ولكن كان هناك من المفكرين الغربيين من أدركوا أن ثمة تناقضاً عميقاً في مثل هذا الموقف: فما مصدر مُطْلَقية هذه المطلقات وثنائية هذه الثنائيات؟ ولم لا تسقط هي ذاتُها في قبضة الصيرورة والضرورة والنسبية والتاريخانية، بحيث لا يبقى سوى الإنسان الطبيعي، الذي يعيش حسب قوانين الصيرورة الواحدية التي لا تُفرِّق بين الإنسان والطبيعة؟! وأدرك هوبز من البداية أن ثمة مشكلة «هوبزية» عميقة

كامنة في هذا الوضع. فالإنسان الطبيعي النسبي، الذي لا يعرف أية مطلقات، مساوٍ للطبيعة، فهو ذئب لأخيه الإنسان لا يمكنه تجاوز قانون الطبيعة، فكيف يمكن تأسيسُ مجتمع أعضاؤه من الذئاب؟ وحلاً لهذه المعضلة اقترح هوبز الدولة/ التنين التي سماها «المعرِّف الأكبر»، لأنها الآلية التي يتم عن طريقها فرض النظام على الأشخاص وفرض المعنى على الأشياء بالقوة، أي أنها تصبح بذلك الوسيلة الوحيدة التي ترتبط من خلالها الدوالُّ بالمدلولات.

وقد حاول نيتشه، مع نهايات القرن التاسع عشر (وبداية مرحلة السيولة الشاملة وما بعد الحداثة والمادية الجديدة) أن يحل معضلة علاقة الدال بالمدلول بنفس الطريقة التي ترفض الثنائيات، ولكن عن طريق إرادة القوة التي تربط الدال بالمدلول، وتفرض المعنى على الدوال. وبدلاً من الدولة/ التنين، ظهر السوبرمان والشعوب الجرمانية.

ولكن المعنى الذي يُفرض بالقوة هو نفسه اللامعنى، فالمعنى لابد أن يستند إلى إنسانية مشتركة، وإدراك إنساني مشترك، وغائية إنسانية مشتركة، وكلٍّ ثابت متجاوز ذي معنى. وبذلك، فإن نيتشه يقترح أن يكون اللامعنى هو المعنى الوحيد، تماماً كما ذهب إلى أن المطلق الوحيد هو النسبية والصيرورة. أي أنه اقترح قبول انفصال الدال عن المدلول كحالة نهائية، على الإنسان أن يتكيف معها. وهذا مافعله دعاة ما بعد الحداثة، فهم ينطلقون من الإيمان بانفصال الدال عن المدلول، ومن خلال ذلك يقومون بتقويض أية ثنائيات. فأية ثنائية، في تصوُّرهم، هي صدى للحضور واللوجوس (وصدى للثنائية الأولى في النظم التوحيدية، أي ثنائية الخالق والمخلوق). وكما يقول دريدا: «إن الوجه المفهوم للإشارة (المدلول) يتجه دائماً نحو وجه الإله (المدلول المتجاوز)». فإن ربطنا الدال (وجه الإشارة المحسوس) بالمدلول (وجه الإشارة المفهوم)، فإن اللغة تصبح بذلك متمركزة حول اللوجوس (متوجهة نحو أصل الإنسان الرباني)، ولكن إن عزلنا الدالَّ عن المدلول، فإنها تصبح جزءاً من صيرورة المادة (وتنفصل عن الأصل الإلهي للإنسان). ففصل الدال

عن المدلول هو تحطيم للغة، وتحطيم للثنائية التكاملية، وإطلاق للصيرورة، وإنكار للأصل الرباني للإنسان والطبيعة، بحيث لا يتوجه المدلول نحو المركز المتجاوز، ويسقط كل شيء في قبضة لعب الدوال والصيرورة .

أسباب انفصال الدال عن المدلول في الحضارة الغربية:

ويحق لنا أن نسأل: كيف تأتّى أن تصبح إشكالية لغوية هامشية، مثل انفصال الدال عن المدلول، مقصورة في الماضي على المتخصصين، إشكالية فلسفية مركزية كبرى في الوجدان الغربي؟! أي أننا في واقع الأمر لن نسأل تلك الأسئلة التي شاعت في خطاب معظم من ينقلون الفكر الغربي إلى العربية، أسئلة من نوع: «ما المعنى الدقيق لانفصال الدال عن المدلول؟» و«ماذا تعني هذه العبارة أو تلك عند نيتشه أو سوسير أو دريدا أو غيرهم؟» أو «هل نجحنا في نقل المعنى الموجود في النص الغربي الأصلي بدقة إلى العربية؟» . بدلاً من كل هذا سنسأل السؤال التالي: «لمَ يهتم الفكر الغربي أساساً بمثل هذه الإشكاليات ؟» . أي أننا سنسأل سؤالاً عن السياق الحضاري والاجتماعي والفلسفي، وعن مركب الأسباب الذي أدى إلى تحرك إشكالية انفصال الدال عن المدلول من الهامش الأكاديمي إلى المركز الحضاري. لمَ تحول الإنسان الغربي من الإنسانية الهيومانية والاستنارة إلى البنيوية ومنها إلى ما بعد البنيوية ـ وما خفي كان أعظم! ـ؟

الإجابة عن هذه الأسئلة ستلقي كثيراً من الضوء على هذه الإشكالية، وستجعلنا ندرك مضمونها الفلسفي والحضاري الحقيقي، وبدونها ستصبح العبارات الفلسفية أشباحاً لفظية تتحرك على الورق أمامنا. وفي تصورنا أن انفصال الدال عن المدلول في الحضارة الغربية يعود إلى مركب من الأسباب نذكر منها ما يلي:

١ ـ يمكن أن نبدأ بالإشارة إلى الأحداث التاريخية الكبرى في الحضارة الغربية مثل الإمبريالية (تجربة الإنسان الغربي الأساسية في العصر الحديث ابتداءً من أواخر

القرن السادس عشر)، والحربين العالميتين (الغربيتين) الأولى والثانية، والإبادة الغربية للسكان الأصليين في بلاد مثل أمريكا الشمالية، والإبادة النازية لبعض العناصر (غير المفيدة) وبعض أعضاء الأقليات الإثنية والدينية والعرقْية مثل الغجر واليهود وكبار السن والمعاقين... إلخ، والأيديولوجية العنصرية (الداروينية النيتشوية) التي ساندت الغزوة الإمبريالية للعالم. فها هي حضارة العقلانية والإنسانية (الهيومانية) تكتشف أن سلوكها لا تضبطه قواعد العقلانية والإنسانية، وأنها حضارة النهب الإمبريالي والإبادة المتوحشة!

٢ـ يمكن أن نشير إلى تقويض الذات والموضوع من خلال الرؤى الفلسفية والفيزيائية والبيولوچية، التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وعملية التقويض هذه تعني صعوبة وجود علاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، أي صعوبة وجود علاقة بين الدال اللغوي والمدلول الذي يشكل جزءاً من الواقع.

٣ـ تصاعد معدلات الترشيد الإجرائي في المجتمعات الغربية، أي اكتشاف أنجع السبل لتوظيف الوسائل (أية وسائل) في خدمة الغايات (أية غايات)، أي أنه ترشيد ينصرف إلى الإجراءات ولا يهتم بالغايات. ففي إطار اقتصاديات السوق الحر أصبحت القضية هي: كيف يمكن تحقيق أعلى معدلات الأرباح، بغض النظر عن نوعية المنتج (الأسلحة ـ الأفلام الإباحية ـ الطعام)؟ أي أن الاقتصاد انفصل عن الإنسان، وأصبح هدفاً في حد ذاته. وقد حدث الشيء نفسه في مجالات أخرى للنشاط الإنساني (السياسة ـ الفلسفة ـ الوجدان ـ الجنس)، بحيث أصبح كل نشاط مرجعية ذاته، يحكم عليه بمعايير مستمدة منه هو ذاته، وهذا يعني انفصاله عن الواقع الإنساني المركب.

٤ـ وقد واكب كلَّ ذلك تزايُد معدلات انفصال العلم الطبيعي عن القيمة، والتجريب عن العقل بحيث أصبح التجريب، المنفصل عن أية غائيات إنسانية أو أخلاقية، هدفاً في حد ذاته. كما تزايدت معدلات الاستهلاك، إلى أن تحول

الاستهلاك (الوسيلة) إلى غاية، وأصبحت الأمور ملتفة تماماً. . الاستهلاك من أجل الإنتاج، والإنتاج من أجل الاستهلاك (ما الدالُّ وما المدلول في هذه الحالة؟!). كل هذا نجم عنه انفصال الحقائق عن القيمة، والحقيقة الكلية والتفاصيل عن المعنى، والوسائل عن الغايات، والأجزاء عن الكل. . وأخيراً الذات (الإنسانية) عن الموضوع (الطبيعي/ المادي).

٥ - ويمكن أن نسأل: ماذا حدث للإنسان في إطار الحضارة الغربية الحديثة؟ ماذا حدث لمركز الكون وسيد المخلوقات؟ مع ازدياد معدلات الترشيد المادي الإجرائي (أي إعادة صياغة الإجراءات بما يتفق والنموذج المادي، وعدم الاكتراث بالغايات)، ازداد نَقل الظواهر الإنسانية من عالم الإنسان إلى عالم الأشياء، إلى أن تم نقل الإنسان بقضِّه وقضيضه إلى عالم الأشياء، حتى أصبح الإنسان/ الإنسان هو الإنسان/ الشيء أو الإنسان الطبيعي/ المادي، كما أصبح جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، خاضعاً لقوانينها وحتمياتها، وليس له وجود خارجها. أي أنه إنسان فقد تركيبيته وحريته ومقدرته على التجاوز، وأصبح دالاً دون مدلول.

٦ - يشكل مفهوم التقدم الدائم والمستمر (وإلى ما لا نهاية) في الحضارة الغربية الحديثة المدلول المتجاوز الذي يتوقف عنده لعب الدوالِّ وتراقصها، وهو اللوجوس الذي يمنح العالم تماسكاً وغاية. ولكن هذا التقدم المادي الدائم المستمر (وإلى ما لا نهاية)، والذي ليس له هدف إنساني محدد، هو في واقع الأمر مجرد حركة، والحركة لابد أن تكون نحو شيء ما، فكأن التقدم دال بلامدلول، أو دال في حالة لعب بلا نهاية!

٧ - وإذا كان الإنسان دالاً بلا مدلول، وغاية المجتمع حركة بدون غاية، فإن كل الوسائل تتحول إلى غايات ثم تختفي تماماً. فالدولة (والمؤسسات الخاصة والعامة الأخرى)، تلك الأداة التي ابتدعها الإنسان لتنظيم حياته، تصبح هي التنين الذي يبتلع الفرد (وتتحقق نبوءة هوبز). والآلة التي طورها الإنسان لتقوم

على خدمته، تصبح هي التي تحدد له إيقاع حياته. وإنتاج السلع الذي كان يهدف إلى إسعاده، يصبح هدفاً في حد ذاته يوظفه ويحوسله (أي يحوله إلى وسيلة). . وكما أسلفنا القول يصبح الهدف من الإنتاج هو زيادة الاستهلاك، والهدف من الاستهلاك هو زيادة الإنتاج.

٨ ـ ومع ازدياد إنتاج السلع، يزداد التسلع والتشيُّؤ، بحيث تصبح العلاقات بين البشر هي علاقات بين أشياء ذات قيمة تبادلية. ولذلك يصبح عالم الإنسان المفعم بالمعنى خالياً تماماً من المعنى، فحياته الإنسانية حياة شيئية، فهي دال دون مدلول، وحركة الأشياء (السلع ـ الأموال. . . إلخ) هي الحركة (الإنسانية) الوحيدة، أو المرجعية النهائية للحركة الإنسانية. ويمكن القول إن أزمة المعنى في جوهرها هي اكتشاف الإنسان الغربي أن حياته دال بدون مدلول، حركة بلامعنى. ويصل هذا الاتجاه إلى ذروته في الترشيد الإجرائي وفي أخلاقيات الصيرورة، أي التزام جميع الأطراف بقواعد اللعبة وبالإجراءات دون الاتفاق على الهدف النهائي منها، أي أنه التزام بالدال دون المدلول، وبالحركة دون الغاية، وبالفعل والإجراءات الأداتية دون الهدف.

٩ ـ وتصل العبثية إلى قمتها في صناعة السلاح، فقد أنتج العالم المتقدم أسلحة تكفي «لتدمير الكرة الأرضية عدة مرات»، وهي عبارة لا دلالة لها على الإطلاق، إذ لا يمكن تدمير الكرة الأرضية أكثر من مرة! وأهم صناعة «إنتاجية» في العالم الآن هي صناعة السلاح، أي أن «أهم أشكال الإنتاج» هو إنتاج «أشكال الدمار»، وهي عبارة لا دلالة لها، من منظور إنساني. ومؤخراً، أصبح من المعتاد أن تنتج دولة سلاحاً رهيباً، أو تشرع في إنتاجه وهي تعلم مسبقاً أنها لن تستخدمه، ولكنها تنتجه حتى يعرف العدو أنها مستمرة في إنتاجه. فإنتاج السلاح مثل إنتاج السلع أصبح تقريباً نهايةً في حد ذاته، وخصوصاً أن الاقتصاد الغربي أصبح اقتصاداً يستند إلى إنتاج السلاح. ورغم انهيار الاتحاد السوفيتي وزوال السبب الأساسي للحرب، فإن مصانع الأسلحة لا تزال تدور بكل كفاءة

ونشاط لتصدِّر السلاح للعالم الثالث، ثم تسارع الأمم الكبرى «الرشيدة» بالتدخل لفض الاشتباك بين الدول المتخلفة غير الرشيدة التي اشترت منها السلاح!

١٠ ـ تم ترشيد اللغة وتحييدها في المجتمع الصناعي الحديث، مثلما تم ترشيد وتحييد معظم جوانب الحياة. فاللغة في المجتمع الصناعي أصبحت لغة واحدية، تشير إلى أشياء محددة، فهي مجرد أداة للتعبير عن الأفكار العلمية والمعادلات الرياضية وعمليات البيع والشراء والإعلان والتعاقد القانوني والأوامر، وأصبحت هي لغة البيروقراطية التي تتعامل مع البشر بشكل تكنوقراطي من خلال نماذج كمية رياضية. ولغة البيروقراطية لابد أن تكون منضبطة تماماً، ولابد أن تتسم بالدقة البالغة، فهي أداة العقل الأداتي (أي العقل الذي يحوِّل العالم إلى مادة استعمالية) في القمع والسيطرة والتوجيه، وهي لغة الصحافة الإخبارية والإعلام «العالمي» التي تقول كل شيء ولا تقول شيئاً. ومع ازدياد التسلُّع (أي تحوُّل كل شيء إلى سلعة)، وتغلغل العلاقات التعاقدية والتبادلية، تغلغلت اللغة التعاقدية الرشيدة في الحياة الخاصة للناس، وأصبحت وسيلتهم الوحيدة للتعبير عن أنفسهم.

١١ ـ في هذا الإطار، ظهرت فلسفة الوضعية المنطقية وظهر الفكر الوضعي الضيق، الذي يرى أن اللغة لابد أن تكون واضحة ومحايدة تماماً، لا تحمل أي مضمون أخلاقي أو عاطفي، على أمل أن تصبح ـ حسب تصوُّر أصحاب الفلسفة الوضعية ـ شفافة تماماً، وموصلة بشكل كامل، وقادرة على تمثيل الواقع، ويمكن للقارئ من خلالها أن يمسك بواقع صلب متماسك ومحدد. بل ويفترض الفكر الوضعي أن مثل هذه اللغة طبيعية. فثمة تقابل بين قوانين العقل وقوانين الطبيعة، وثمة تقابل كامل بين اللغة والواقع، إذ إنه لا توجد أية مسافة بين الدال والمدلول. فكلمة «أسد» تشير إلى الحيوان الذي يحمل ذلك الاسم، الموجود في الواقع، وبالتالي لا يوجد أي لبس أو إبهام. ومثل هذه اللغة هي

أقرب إلى لغة التجارب العلمية والمعادلات الرياضية والعلوم الطبيعية ولغة السوق والمصنع. وبالفعل، نجد أن المثل الأعلى للوضعية المنطقية هو لغة الجبر التي تتطابق تماماً ومضمونها، لأنها لا مضمون لها.

وقد أصر المناطقة الوضعيون على أن الجمل الإخبارية هي جمل يمكن التأكد من زيفها أو صدقها من خلال التجربة والاختبار، وما لا يمكن التأكد منه بهذه الطريقة ليس بجملة. وبالتالي، فإن كل الجُمل عن الأخلاق والجمال والإحساس الديني أشباه جُمل لا معنى لها!

لكن الجُمل الإخبارية لا تفيد كثيراً إلا في التعامل مع الأشياء، وللتعبير عن علاقات الإنتاج والبيع والشراء، ولكنها عاجزة تماماً عن غير ذلك. أما نشاطات الإنسان الإنسانية فمثل هذه الجُمل غير قادرة على التعبير عنها. فجملة مثل «إنها تبكي في قلبي مثلما تمطر فوق المدينة» ليس لها معنى دقيق واضح، ولا يمكن البرهنة على صدقها أو كذبها. فالدوال لا تشير إلى مدلول محدد، ولذا فهي جملة ـ من منظور المناطقة الوضعيين ـ لا معنى لها، شبه إخبارية. بل إن عبارات مثل «الشجرة جميلة» هي الأخرى لا معنى لها لأن الجمال ليست له مقاييس محددة منضبطة، وبالتالي فالدال «جميلة» ليس مرتبطاً بمدلول محدد. وباختصار شديد: يحاول التفكير الوضعي اللغوي أن يضيِّق الثغرة بين الدال والمدلول إلى أقصى حد، بحيث تصبح العلاقة بينهما علاقة بسيطة ومباشرة، وبحيث يشير الدال إلى مدلول محدد. ولكنه في الوقت نفسه ـ وهنا تكمن المفارقة ـ يفترض انفصال الدال عن المدلول في معظم المجالات الإنسانية، التي تشكل المساحة الكبرى من الوجود الإنساني.

١٢ ـ ظهر تمرد على هذا الاتجاه الوضعي المنطقي وعلى التسلُّع والتشيُّؤ. فبدلاً من اللغة الموضوعية المغرقة في الموضوعية، ظهرت لغة ذاتية مغرقة في الذاتية، مكتفية بذاتها، لا تشير إلى عالم الأشياء. وبذلك يكون دعاة اللغة الذاتية قد قَبلوا إحدى مقولات الوضعية «المنطقية»، أي انفصال الدال عن المدلول في المَجال الإنساني الذاتي، ودفعوا بها إلى نتيجتها المنطقية. وأصبحت هذه اللغة

الذاتية هي اللغة الوحيدة المقبولة في عالم الفن على وجه الخصوص. فإذا كان المجتمع الصناعي يحاول تسليع وتشييئ وضبط كل شيء بما في ذلك العمل الفني، فإن الثورة على هذا الاتجاه هي إعلان أن العمل الفني فريد مكتف بذاته، لا علاقة له بالسوق أو المصنع، فهو يعبِّر عن عالم المبدع الجوّاني، ولذا فهو مرجعية ذاته، لا مضمون له (تعليق المضمون). ولهذا السبب نجد أن الفن الحداثي يزداد إبهاماً وتعقيداً حتى أصبح فناً نخبوياً، رغم ثورته على البورجوازية! وقد عبَّرت هذه الثورة عن نفسها في مجالات المعرفة الإنسانية الأخرى مثل فلسفة العلوم وعلم اللغة. ففي علم اللغة، أصبحت اللغة هي مرجعية ذاتها، مكتفية بذاتها ولا مضمون لها، وابتعدت اللغة عن المعنى. وهذا ما يتم التعبير عنه بتعبير «انفصال الدال عن المدلول»، أو «اللغة تسبق الواقع».

الثورة البنيوية وما بعدها:

البنيوية هي حركة فكرية تستبعد الذات الإنسانية، وتركز على دراسة البنية (المجردة ـ الهندسية) التي تتجاوز الذات، حتى إن البنيويين يتحدثون عن أن البنية تتحدث من خلال الإنسان، وليس الإنسان هو الذي يتحدث من خلال البنية (أي أن البنية هي التي تسبق العقل، شأنها في هذا شأن «مطلقات» أخرى مثل اللغة والجسد والجنس). ومع هذا، فثمة نزعة إنسانية كامنة في الثورة البنيوية. فهي ثورة على الوضعية المنطقية بنزعتها الإمبريقية الحادة، التي يصل بها الأمر إلى إلغاء العقل. أما البنيوية فهي تؤكد المقدرة التوليدية للعقل البشري، وتحاول أن ترى تماثلاً (بالإنجليزية: هومولوجي homology) بين العقل والبنى التي يولِّدها، وتماثل البنى هو في واقع الأمر نتيجة أن العقل البشري هو الذي ولَّدها وأبدعها.

والبنيوية تطبيق لنموذج دي سوسير اللغوي على مجالات النشاط الإنساني المختلفة، ولذا نجد أن استراتيجية البنيويين هي محاولة توسيع الثغرة بين الدال والمدلول، تماماً مثلما حاول دي سوسير، واضع أساس عِلْم اللغة البنيوي (ورائد

الثورة البنيوية)، أن يجعل العلاقة بينهما مسألة خلافية غير مستقرة. وتستمر هذه العملية إلى أن تصل إلى نهايتها (حيث إنه لا حدود)، فينفصل الدال عن المدلول تماماً، ويصبح لا مضمون له. فعالم المدلول هو عالم التشيُّؤ والبورجوازية (أي أن محاولة الهروب من تسلُّع اللغة والترشيد الإجرائي تسقط هي ذاتها في التسلُّع والترشيد الإجرائي، فالدال الذي لا مضمون له يشبه السلع التي ليست لها سوى قيمة تبادلية، وتشبه الإجراءات التي ليست لها هدف أو مضمون إنساني).

ولكن رغم انفصال الدال عن المدلول عند دي سوسير والبنيويين إلا أنهم كانوا يرون أن ثمة علاقة ما بين الواحد والآخر، وأن توصيل المعنى أمر مطروح، أي أنهم لم يسقطوا في العدمية الفلسفية الكامنة في رؤيتهم.

ويرى أنصار ما بعد الحداثة ـ عن حق ـ أن مفهوم البنية عند البنيويين ومفهوم اللغة عند دي سوسير لا يزالان «ملوَّثين» بالميتافيزيقا، فهما لم يسقطا تماماً في عالم الصيرورة، إذ إن هناك علاقة ما بين الدال والمدلول، ولا تزال هناك إمكانية للتواصل وللوصول إلى المعنى، ولا يزال هناك مفهوم للطبيعة البشرية. ومن هنا وسَّع أنصار ما بعد الحداثة (أنصار ما بعد البنيوية) المسافة بين الدال والمدلول إلى أن انفصلا تماماً. وأصبحت اللغة تحوي فائضاً من المعنى، وأصبحت الدلالة مجرد أثر من استخدامات سابقة، وسقطت اللغة تماماً في قبضة الصيرورة التي يسميها دريدا «الاخترجلاف»، وهي كلمة قمنا بنحتها بدمج كلمتي «اختلاف» و«إرجاء»، تماماً مثلما نحت دريدا كلمة لا ديفرانس la différance عن طريق دمج الكلمة الفرنسية differer بمعنى «أخَّر» و«أرجأ»، وكلمة difference بمعنى «اختلاف». وعملية الاخترجلاف تؤدي إلى التعليق الدائم للمعنى، فهو دائماً مختلف ومرجأ، متناثر في الكلمات المختلفة، ولا يمكن جمعه، إذ لا يوجد مركز. فمعنى كل كلمة في أي نص يتحدَّد من خلال اختلافها عن الكلمات الأخرى في النسق اللغوي، ثم في الكلمات الأخرى داخل النص. وبالتالي فالمعنى لا يمكن أن يكتمل إلا بعد قراءة النص بأكمله. ولكن هذا النص يحيل القارئ إلى نص آخر، الذي يحيله إلى نص ثالث.. وهكذا، مما يعني أن المعنى النهائي قد تم إرجاؤه وتعليقه إلى ما لا نهاية.

ولذا فبدلاً من الحقيقة الكلية والقصة العظمى ظهرت الحقائق النسبية والقصص الصغرى. وبدلاً من التواصل لم يبق سوى العزلة وسجن اللغة، أي أن الإنسان نفسه سقط تماماً في عالم الأشياء والتسلُّع، وفي قبضة الصيرورة والضرورة، وثبت له فساد اللغة واستحالة التوصل إلى منظومات معرفية وأخلاقية. أي أن الإنسان بذلك قد سقط في النسبية الكاملة، ولم يبق أمامه سوى أن يقوم بتفكيك النصوص ليبين الهُوَّة (أبوريا) التي تفصل اللغة عن الواقع والدال عن المدلول.

والافتراضات الكامنة وراء الفكر اللغوي لبعض دعاة ما بعد الحداثة طفولية وساذجة. فهم يطرحون حالة من الاستقطاب المستحيلة: إما يقين كامل أو شك كامل، وإما تلاحم (أيقوني حرفي بين الدال والمدلول) أو انفصال كامل بينهما، وإما لغة تتطابق والواقعَ أو لا لغة ولا واقع، وإما حياد كامل في اللغة أو لغة ذاتية لايفهمها إلا صاحبها، وإما أن توصِّل اللغة الحضور الكامل وتتواصل مباشرةً مع الكليات أو لا داعي لأية لغة أو أية كليات.. ولا يبقى في النهاية سوى الغياب!

ولكن تجربتنا الإنسانية المتعينة تنفر من هذه الاستقطابات الطفولية، التي تتأرجح بين الجنينية وحُلْم اليقين الكامل حيث لا ثغرات (تلاحم الدال والمدلول)، أو الصيرورة الكاملة (الانفصال الكامل بين الدال والمدلول). فنحن ندرك تماماً أن الدال لا يتحد مع المدلول، وأن العالم متغيِّر، وأن القَلب قُلَّب، وأن البشر تحب وتخون، وأن الحالة الإنسانية حالة توجد داخل حدود الصيرورة، ولكنها ليست مستوعَبة فيها تماماً. فالمعنى في عقولنا متلاحم متكامل، ولذا فهو يأخذ شكل الدائرة أو شبه الدائرة، والتصريح عنه متعاقب يأخذ شكل المستقيم. فالمعنى كليٌّ متزامن، والإفصاح جزئي متعاقب، فثنائية اللغة (بمعنى النسق اللغوي) والكلام (بمعنى التعبير الذاتي) ثنائية حقيقية، مثل ثنائية الدال والمدلول والذات والموضوع، ولكنها ثنائية تكاملية. وهذا يعني أننا لا نطمح أن نصل إلى الحقيقة الكلية واليقين الكامل والتعبير، وإنما نأمل أن نصل إلى قدر معقول من الحقيقة واليقين. ونحن لانتوقع أن «يجسِّد» النص المعنى، وإنما يكفي أن يوصله. ويمكن للغة أن توصل لنا الإحساس بالمطلق وبالعالم المتجاوز دون أن تكون هي ذاتُها مطلقة أو متجاوزة.

فالإفصاح الكامل والتجسُّد لا يتمَّان إلا في نهاية التاريخ والزمان. اللغة نظام مغلق نسبياً، ولكنه ليس مغلقاً تماماً، ولذا فإنه يمكن تصحيح اللغة من خلال الحوار، ولعل ابن سودون المصري كان يعرف هذا تماماً حينما قرر أن يكتب شعراً يلتحم فيه الشكل بالمضمون تماماً، ويقول بيت الشعر ما يود أن يقوله ولا يزيد: وكأننا والماءُ يجري حولَنا . . قومٌ جلوسٌ حولَهم ماءُ. فهو بذلك يكون قد وصل للغة (نسميها «حرفية») يشير الدال فيها إلى المدلول ولا شيء آخر، وتصبح الصور المجازية في غاية الدقة من خلال تقويضها تماماً. ومثل هذا البيت لا يمكن لچاك دريدا تفكيكه مهما حاول لأنه قد قام بتفكيك نفسه! إن عملية الإفصاح تأخذ شكل قول نطرحه على الآخر وعلى الواقع، فيقبل البعض ويرفض البعض الآخر ويصحح ما نقول. ونحن نعلم صعوبة التعبير، ولذا نستخدم المجاز للتعبير عما هو مركب ومتجاوز.

ويمكن الحكم على اللغة من خلال الممارسة والإهابة بالواقع. ولنتصورَّ أن شخصاً يطلب منك أن تفتح النافذة، هنا لن تتأمل في علاقة الدال بالمدلول، وإنما ستنظر إلى النافذة ثم تقوم بفتحها. ولكن لنفترض أنك وجدتها مفتوحة، هنا ستدرك أن ثمة خللاً ما. ولنفترض أنه لا توجد نافذة أصلاً، فإن الخلل سيكون أعمق. ولنفترض أن هذا الشخص طلب منك أن تفتح النافذة غير الموجودة بعد أن يكون قد قيدك إلى الكرسي . . إذن لن يكون التأمل هنا في علاقة الدال بالمدلول، وإنما في مقصده الحقيقي. فاللغة ممارسة إنسانية. ولابد أن ذلك المكتوف الذي ألقاه صاحبه في الماء مع التشديد عليه بألا يبتل بالماء - لم يتأمل في علاقة الدال بالمدلول، وإنما شعر بالأسى لنفسه إذ وقع في يد مثل هذا المجنون!: ألقاه في اليمِّ مكتوفاً وقال له: إياكَ إياكَ أن تبتلَّ بالماء. وحينما نقول شيئاً ما، فنحن نعرف أن له معنى من خلال استجابة الآخرين وسلوكهم. وحينما نفسر شيئاً ما، فإن التفسير ليس كلاماً عن كلام (كما يدَّعي بعض دعاة ما بعد الحداثة)، وإنما يمكن القول بأن هذا تفسير أحسن من ذاك، بعد أن نقارن بين النص والواقع، وبعد أن نهيب بإنسانيتنا المشتركة.

ورؤية الإنسان يُعبَّر عنها من خلال اللغة، وطريقة التعبير بدورها تؤثر في الرؤية، فنحن نتأثر بالنظام الإشاري الذي نستخدمه. ولكن توجد وراء هذه الصيرورة اللغوية إنسانية مشتركة خارج النظام الإشاري (مدلول متجاوز)، ولذا فهي قادرة على إعادة صياغة النظام الإشاري. ولذا، فنحن يمكننا الحديث عن الكليات كأن نقول: «قتل الأطفال أمر بشع»، وهي نفس الإنسانية المشتركة التي تجعلنا ننفر من إنسان يقتل طفلاً. واللغة قد تسبق الوعي والكلام والتعبير الفردي، ولكنها لا تسبق هذه الإنسانية المشتركة.

ونحن نعرف أن ثمة انفصالاً بين الدال والمدلول، ولكن إدراكنا لوجود الإنسانية المشتركة يجعلنا نستمر في استخدام اللغة رغم قصورها ورغم ما قد يعتور ممارستنا من أخطاء.

وقد قال النحوي القديم: «أموت وفي نفسي شيء من حتَّى»، إذ إنه قضى حياته يبحث عن المعنى الدقيق لهذه الكلمة، وجمع الكثير من المعرفة، ولكنه يعرف أن فوق كل ذي علم عليماً. ولذا فهو يموت وهو يعرف أنه لم يصل إلى الحقيقة المطلقة، ولكنه لم يغص في العدمية، فالاجتهاد مستمر، والنسق مفتوح، ليموت الرجل وهو مطمئن البال أنه قد اجتهد وأصاب قدراً من المعرفة، وأن الآخرين سيستمرون فيجتهدون ويصيبون فيكون لهم أجران، ويجتهدون ويخطئون فيكون لهم أجر واحد. وسواء أصابوا أم أخطئوا، فإن المعرفة تظل بلا نهاية، فالله ـ كما يعرف الجميع بإنسانيتهم المشتركة ـ أعلم.

انفصال الدال عن المدلول في الحضارة الغربية الحديثة:

انفصال الدال عن المدلول ـ كما أسلفنا ـ ليس قضية لُغوية فلسفية، وإنما قضية معرفية عميقة الدلالة، لها أساس راسخ في بنية الحضارة الغربية، سواء أكان توجهها المعرفي (الكلي والنهائي) أم في بنيتها وإيقاعها الحضاري. وأهم الدوال في الحضارات التقليدية هو الإله (المدلول المتجاوز)، فقد قامت الحضارة الغربية الحديثة

بتهميشه، وأحلَّت محله مدلولات متجاوزة أخرى مثل: الرُّوح الكُليِّ-الإنسان-روح التقدم-روح الشعب-الحتمية التاريخية... إلخ. وأهم هذه المدلولات المتجاوزة البديلة هو «الإنسان». وقد أعلنت الحضارة الغربية العلمانية الحديثة أن الإله إما غير موجود، أو أن وجوده غير مهم في عملية تفسير الكون الذي يحوي مركزه داخله.

ومن خلال تصاعُد معدلات الحلولية، التي توصِّل إلى وَحْدة الوجود المادية، تم دمج الإله بالطبيعة، وأصبح الكون جوهراً واحداً، بحيث أصبح الإله هو الطبيعة، والطبيعة هي الإله، أي أن الإله فَقَدَ تجاوزه وألوهيته وأصبح دالاً دون مدلول. ثم أكدت مركزية الإنسان، وأنه العنصر الأهم في النظام الطبيعي، فهو تجسُّد للمركز. ولكن هذا الإنسان إنسان طبيعي/ مادي، جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، ويُعرَّف بأنه مجموعة من الدوافع والحاجات (البرَّانية) ليس لها مضمون أخلاقي إنساني وعلى أنه ليس ذاتاً جوَّانية لها أبعادها وأسرارها. فهو واحد من اثنين: إنسان اقتصادي لا يُعرَّف في ضوء إنسانيته المتعينة، وإنما في ضوء حواسه الخمس وجهازه الهضمي، ومعدلات إنتاجه واستهلاكه، ودخله ومستواه المعيشي، وعلاقات أو وسائل الإنتاج وآليات البيع والشراء (التي تتحكم فيه وفي رؤيته).. أو إنسان جسماني أو جنسي يُعرَّف في ضوء غرائزه واحتياجاته الجسدية والجنسية، ويرد إلى جهازه التناسلي. وهو في جميع الأحوال إنسان داروين وماركس وفرويد، جزء من سلسلة الوجود الطبيعية، كائن طبيعي من الداخل ومن الخارج. أي أن الإنسان أصبح إنساناً ذا بُعد واحد (ماركوز)، مجرد عقل أداتي رشيد يوظِّف الوسائل في خدمة الغايات، دون أن يتساءل عن جدواها أو مضمونها الأخلاقي أو الإنساني (مدرسة فرانكفورت).. شيئاً مجرداً من القداسة والسمات الشخصية والإنسانية، وبذلك تمت إزاحة الإنسان هو الآخر عن المركز، وأصبح هو الآخر شيئاً مصمتاً، ودالاً دون مدلول، أي أن الإنسان فَقَدَ ما يميِّزه كإنسان، ووقع في قبضة الصيرورة، وأصبح بالتالي دالاً دون مدلول (إنساني). وإذا كان القول بالحلول يؤدي إلى وَحْدة

الوجود، فإن وَحْدة الوجود تؤدي إلى «الفناء»، أي الذوبان التام للجزء الإنساني في الكلِّ الكوني أو الطبيعي/ المادي .

ولم يكن الإنسان وحده، هو الذي تم تقويضه وتفكيكه. بل تم تقويض مفهوم الكليات والمرجعيات والجوهر والذات والموضوع، فهذه كلها قصص كبرى، ودعاة ما بعد الحداثة يرون أن أقصى ما يطمح الإنسان إلى معرفته هو القصص الصغرى، وهي قصص (أو نظريات أو مرجعيات) ليست لها مقدرة تفسيرية شاملة، وليست لها أية شرعية تتجاوز حدودها. وبذلك دخلت الحضارة الغربية في مرحلة السيولة الشاملة، وقنعت بأن تدور حول مجموعة من المدلولات غير المتجاوزة، التي ليس لها معنى مادي محدَّد، فهي حضارة دخلت في لعب الدوال وعالم الألعاب اللغوية، وأقلعت عن المحاولات التي بذلتها في عصر التحديث والحداثة لضبط لعب الدوال هذا. ولنضرب بعض الأمثلة على ما نقول. . ولنا أن نلاحظ أن الأمثلة التي نضربها هي سبب ونتيجة في ذات الوقت، فهي ظواهر اجتماعية تَظهر نتيجة عمليات الترشيد الإجرائي والتسلُّع، وينجم عنها إعادة التسمية وفك علاقة الدال بالمدلول، ولكن إعادة التسمية ذاتها تؤثر في الواقع الاجتماعي .

وقد أشرنا من قبل إلى أهم الدوال «الإله» و«الإنسان»، ويمكن أن نشير هنا إلى أهم وَحْدة اجتماعية «أسرة». واصطلاح «أسرة» الذي كان يشير إلى رجل وامرأة وأطفالهما فقد مدلوله تماماً؛ إذ أصبح يشير في الغرب إلى أي ترتيب مستمر أو مؤقت بين أي عدد من البشر من أي جنس: ذكوراً كانوا أم إناثاً أم من المخنثين (أي أن الأسرة مثل النص ما بعد الحداثي، منفتحة تماماً، وقعت في قبضة الصيرورة، وهي تحمل عدداً من المعاني يجعلها أقرب إلى اللامعنى!). ولعل هذا نتيجة انفصال دال عن مدلول آخر. فعلم النفس الغربي أسقط مفهوم «انحراف» (تماماً مثلما أسقطت العلوم الإنسانية مفهوم المعيارية، بل ومفهوم الطبيعة البشرية)، بحيث أصبح كل شيء تقريباً مقبولاً. وأصبح من المستحيل الحديث عن إنسان سَوِيٍّ وآخر شاذ، بل ولا عن طبيعة بشرية تتسم بشيء من الثبات. . وهذا يشكل سقوطاً كاملاً في قبضة الصيرورة .

واهتزاز مصطلح مثل «الأسرة» مرتبط باهتزاز مصطلح «المرأة». فمع ظهور حركة التمركز حول الأنثى (بالإنجليزية: فمينزم feminism)، تقرر إعادة طرح تعريفات جديدة ومبتكرة وأكثر انفتاحاً للمرأة. وهذه التعريفات تتراوح بين تأكيد أن المرأة مختلفة تماماً عن الرجل (مما يعني اختفاء أية إنسانية مشتركة، أي أنه لا الرجل إنسان، ولا المرأة إنسان)، أو أن المرأة نسخة طبق الأصل من الرجل. وبالتالي لا توجد إنسانية مشتركة، وإنما إنسانية واحدة، بل جنس واحد. فالمرأة هنا، سواء أفي ابتعادها الكامل عن الرجل أم في التحامها الكامل به، ليست هي المرأةَ التي يشير إليها الدالُّ الموجود في المعاجم. وحتى تتم التسوية تماماً بين الرجل والمرأة تكتب الآن كلمتا «هي he» و«شي she» على هذا النحو: «he/she» أو «s/he»، حتى لا يظن أحد أن هناك اختلافاً بين الرجل والمرأة. ومع التسوية بينهما، هناك أيضاً الإصرار على الفصل بينهما. وقد لاحظت إحدى الدارسات ثاقبات النظر أن كلمة «وُومن women» الإنجليزية نصفها الثاني هو مقطع «من men»، فكأن الرجل يُعاود الظهور مرة أخرى في عالم المرأة، في صميم الدال الذي يشير إليها، ولذا تقرر تعميق تأنيث اللغة وأصبحت الكلمة تكتب بهذه الطريقة «womyn»! وطُبِّق نفس المعيار على «رئيس قسم»، فهو «تشيرمان chairman» (حرفياً: رَجُل الكرسي)، فتقرر استخدام مصطلح أكثر حياداً يسمَّى «تشيربرسون chairperson» (حرفياً: شخص الكرسي) وتقرر استخدام كلمة «تشيرمان chairwoman» (حرفياً: امرأة الكرسي). ولم ينجح «رجل الثلج» (بالإنجليزية: سنومان snowman) من عمليات التأنيث، ولذا أخضِع هو الآخر لعمليات تحوُّل قاسية. فهو يمكن أن يكون «امرأة الثلج» (بالإنجليزية: سنوومان snowwoman)، أو حتى «إنسان الثلج» (بالإنجليزية: سنوهيومان snowhuman)، أو «أيقونة الثلج» (بالإنجليزية: سنوأيكون snowicon).

ويسقط التاريخ في نفس الهُوَّة، ولذا فهو ليس «هستوري history»، إذ لوحظ وجود مقطع «هز his» اللعين بكل ما يحمل من ذكورة فيه! ولذا تقرر أن يصبح

«هيرستوري herstory». ويقع الإله في الصيرورة نفسها، وفي عملية تصفية الثنائيات وزيادة حدتها، ولذا توجد الآن ترجمة للكتاب المقدَّس يُشار إلى الإله فيها بأنه «هي/ شي/ إت he/she/it» حتى لا يكون هناك أي تحيز للرجال أو النساء أو الحيوانات أو الجمادات! ومع تآكل الأسرة والأساس والمرجعية، أصبحت كلمة مثل «طفل غير شرعي» (إليجيتميت سن illigetimate son) كلمة غير مقبولة، فهذا يُعد تمركزاً حول اللوجوس (وربما الفالوس!) وقبولاً بمعايير مفارقة للظاهرة الحسية المادية وللصيرورة. ولذا سُمي هؤلاء بأنهم «أبناء الأمهات غير المتزوجات» (بالإنجليزية: أنْ ويد مزرز unwed mothers). ولكن لا يزال في هذا تفريق بين الذكور والإناث، فأعيدت تسميتهم، وأصبحوا «أبناء آباء غير متزوجين» (بالإنجليزية: أنْ ويد بيرنتس unwed parents). وتطور الأمر قليلاً وأصبح يُشار إليهم في بعض اللغات الأوربية، مثل الفرنسية والروسية، بأنهم «أبناء الطبيعة» (بالفرنسية: فيس ناتوريل fils naturel)، وهذا تأكيد للصيرورة المطلقة وإنكار الأصول. وأخيراً أصبح يُشار إليهم بأنهم «أبناء الحب» (بالإنجليزية: لاف بيبيز love babies). ولكن الحب هنا يعني الجنس، فهو دالٌّ بدون مدلول (ويبدو أنه كان هناك اتجاه كامن نحو ذلك المعنى في اللغة الإنجليزية، فكلمة «لاف love» تعني «الحب»، و«ميك لاف make love» تعني «يدخل في علاقة جنسية»، ومؤخراً بدأ بعض المترجمين إلى العربية يترجمها بعبارة «يتعاطى الحب»، وبذلك يمكنهم نقل الخلط الغربي إلى لغتنا بكل أمانة وموضوعية وبلا تحريف!).

وسيفضي هذا بنا إلى الألعاب اللغوية الخاصة بالجنس، فهي كلمة سقطت تماماً في لعب الدوال وتراقصها بعد سقوط مصطلح «الأسرة»، و«المرأة»، و«الإنسان». وقد أصبح من الصعب الحديث عن الهُوية الجنسية (ذكر أم أنثى)، وثنائية الذكر والأنثى كانت الثنائية الوحيدة المعروفة في عملية التصنيف التقليدية (مع وجود «الخنوثة» كحالة هامشية). ولكن كلمة «جنس» تنفتح تماماً مثل النص ما بعد الحداثي. ولذا، فبدلاً من الحديث عن «هُوية جنسية» (بالإنجليزية: سكشوال

أيدينتيتي sexual identity)، وهو أمر محدد له امتداد تاريخي، يتحدثون الآن بكل حرية وموضوعية عن «توجُّه جنسي» (بالإنجليزية: سكشوال أورينتيشن sexual orientation) أو «تفضيل جنسي» (بالإنجليزية: سكشوال بريفرنس sexual preference). وهكذا تحول الانتماء الجنسي، يوماً بعد يوم، إلى ما يشبه قائمة الطعام في المطعم (المينو menu) تختار منها ما يروق لك! فكأن الإنسان جذوره في الهواء، وكأنه جاء من العدم، ابن صدفة وعمليات كيماوية لا معنى لها كان يمكن ألا تتم! وبالمناسبة.. يُعامَل الانتماء الدينيّ بنفس الانفتاح الذي يُعامَل به الانتماء الجنسي، فالانتماء الديني هو «تفضيل ديني» (بالإنجليزية: ريليجيوس بريفرنس religious preference)، فيدخل هو الآخر في «مطعم الصيرورة» حيث تأتي قائمة الطعام (المينو) ثلاث مرات يومياً، ويختار المرء حسب شهيته وشهواته!

والهدف من كلمات مثل «تفضيل» بدلاً من «هُوية» فصل الدال عن المدلول تماماً، وفصل الذات عن الموضوع، بحيث تستقل اللغة. ويمكن القول بأن تحييد اللغة ينجز الهدف نفسه. فتحييد اللغة يعني إزاحة الإنسان عن المركز تماماً، بحيث تستخدم لغة تشبه لغة الجبر والهندسة والمعادلات الطبيعية، أي أنها لغة تصلح للإشارة إلى الإنسان والأشياء، وهو أمر متوقع في عالم متشيِّئ متسلِّع. ولذا فإن البَغيّ تسمَّى «عاملة جنس» (بالإنجليزية: سكس وركر sex worker). فالنشاط الإنساني نشاط محايد، مجرد طاقة تبذل. والعالم كله سوق، تُباع فيها الأشياء وتُشترى. فالبَغيُّ شأنها شأن العامل أو وكيل الوزارة.. كلهم يبيعون عملهم/ طاقتهم وقوتهم العضلية نظير مقابل. ومؤيدو الإجهاض ليسوا «برو أبورشان pro-abortion» وإنما هم «برو تشويس pro-choice» أي «مؤيدون للاختيار» (ومن الأمثلة السخيفة على محاولة تحييد اللغة عبارة «فيرتيكالي تشالنجد vertically challenged» والتي تعني حرفياً: «يتم تحديه رأسياً»، أي «قصير القامة»، وتستخدم مثل هذه العبارات الآن حتى لا تكون اللغة متمركزة حول أي لوجوس، واللوجوس هنا هو الناس طوال القامة؛ إذ لابد من التسوية الكاملة!).

وقد طبَّق النازيون عملية تحييد اللغة هذه ببراعة فائقة حتى لا يظهر جُرْمُهم. فالإبادة النازية هي «الحل النهائي» (تصبح «التطهير العرقي» عند الصرب)، و«أفران الغاز» هي «الأدشاش»، وكان الضحايا يرسلون إلى معسكرات الإبادة «لإعادة تأهيلهم». وقد تبنى الصهاينة نفس الأسلوب في فلسطين، فهم لم يكونوا «مستعمرين مغتصبين للأرض»، وإنما كانوا «رواداً» (يستكشفون أرضاً جديدة). وهم لم يأتوا مع الهجمة الاستعمارية على آسيا وإفريقيا، وإنما «عادوا» بسبب حنينهم لأرض الميعاد. والأرض المغتصبة ليست «فلسطين»، وإنما هي «إرتس يسرائيل» (أرض الأجداد). والذين قُتلوا وطُردوا ليسوا «العرب»، وإنما «الجماعات غير اليهودية» كما يقول وعد بلفور.. وهكذا ضاع الوطن بعد إعادة تسميته (وبالمناسبة حينما عادت منظمة التحرير الفلسطينية، فهي لم تعد إلى فلسطين، وإنما عادت إلى «غزة وأريحا»!).

ونفس التلاعب اللغوي من خلال تحييد المصطلح يظهر مع الاستعمار الغربي في المرحلة الحالية، فهو يسمي نفسه في الوقت الحاضر «النظام العالمي الجديد». وهو «لا يغزو الشعوب أو ينهبها»، وإنما يعقد معها «اتفاقيات اقتصادية»، أو يستصدر قرارات من الأمم المتحدة «لتأديبها» باسم القانون الدولي. وهو دائماً يدافع عن «حقوق الإنسان» بطريقة انتقائية بالغة الدلالة.

ومن أهم الدوال التي لا مدلول لها في الحضارة الغربية كلمة «يهودي»، فهي كلمة لم تكن واضحة المعالم منذ البداية (اليهودي هو من يؤمن باليهودية، أو من وُلد لأم يهودية؟!)، واليهودية التي تُعد النقطة المرجعية هي تركيب جيولوجي لامركز له، ولا يحوي داخله معيارية محددة (فهي تشبه النص ما بعد الحداثي!). وقد ازداد إبهامها وغموضها منذ عصر النهضة في الغرب؛ إذ بدأت تفقد أي مضمون محدد لها. وتصاعدت الأزمة منذ منتصف القرن التاسع عشر مع ظهور اليهودية الإصلاحية، ثم المحافظة، واليهودية التجريبية، وهي مذاهب دينية يهودية علاقتها باليهودية الأرثوذكسية واهية إلى أقصى حد، ومع هذا يشكل أتباع هذه

المذاهب الأغلبية الساحقة لليهود في العالم. ثم انتشرت النزعات الإلحادية بين أعضاء الجماعات اليهودية، ومع هذا ظل كثير من اليهود يُطلَق عليهم اصطلاح «يهودي» رغم عدم إيمانهم باليهودية. ومع نهاية القرن التاسع عشر، أصبحت كلمة «يهودي» كلمة بلا مضمون واضح، حتى تراوحت التعريفات بين الموضوعية المتطرفة («اليهودي هو من يصنفه الناس كذلك»)، أو الذاتية المتطرفة («اليهودي هو من يشعر بأنه كذلك»). وأصبحت الكلمة أيضاً مثل النص ما بعد الحداثي! ليس لها مركز ولا حدود ولا أطراف، كلمة بلا أساس. ولذا فاليهودي يدخل عصر ما بعد الحداثة بأقدام راسخة، إن صح التعبير، فهو من أكثر الناس قدرة على التحرك في الرمال المتحركة!

وما بعد الحداثة هي الرمال المتحركة التي تلعب فيها الدوال المنفصلة عن المدلولات، فهناك النصوصية والجنسية (بالإنجليزية: تكستشواليتي وسكشواليتي textuality and sexuality)، وهناك الاختـرجـلاف (لا دفرانس le differance) وهي خليط من الاختلاف والإرجاء. وقد ظهر علينا أخيراً «الحاخام المنزلق» دريدا (ريب دريسا reb Drissa كما يسمي نفسه أحياناً) بكلمة «سيركومفشن circumfession» وهي كلمة مكونة من كلمتين «كيركومسيشن circumcision» بمعنى «ختان»، و«كونفشن confession» بمعنى «اعتراف» (ولذا نُشير إليها بكلمة «الختانعراف»). والكلمة الأولى مرتبطة بالتراث الديني اليهودي، والثانية بالتراث الديني المسيحي الكاثوليكي، وحينما يختلط الختان بالاعتراف فإن كلاً من اليهودية والكاثوليكية تفقد مضمونهما وتصبحا دوالاً دون مدلولات، مثل يهود المارانو (يقال إنها من كلمة «مرائي»)، أولئك الذين أظهروا الكاثوليكية وأبطنوا اليهودية، ولكنهم تدريجيًا فقدوا يهوديتهم وظلت كاثوليكيتهم سطحية، فهم كاثوليك اسماً، ولكنهم كانوا يتصورون أنهم يهود فعلاً. وحينما وصلوا إلى هولندا، بعد طردهم من شبه جزيرة أيبريا، اكتشفوا أنهم لا كاثوليك ولا يهود. فأصبحوا من العدميين، فهم لا هُوية لهم ولا جذور، ومن صفوفهم ظهر إسبينوزا، ومن تراثهم ظهر ريكاردو، وأخيراً . . دريدا!

الفصل الثاني

اللغة المجازية واللغة الحرفية

تناولنا في الفصل السابق إشكالية علاقة الدال بالمدلول، وعلاقتها بالتوحيد والحلول. وسنتناول في هذا الفصل المجاز من نفس المنظور.

المجاز وإدراك الإله:

المجاز ليس وسيلتنا لإدراك الوجود الإنساني المركب وحسب، وإنما هو أيضاً وسيلتنا لإدراك الإله، إذ إنه يربط بين بعض صفات الإله المتجاوزة للأسماع والأبصار من جهة وبعض الشواهد المادية التي تدركها الأسماع والأبصار من جهة أخرى، فهو ربط بين المحدود الإنساني واللامحدود الإلهي. ورغم محاولة الإنسان إدراكَ الإله من خلال المجاز، فإنه، في الإطار التوحيدي، يعرف أنه لن يدركه في كل جوانبه فهو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١). فالإله ليس كامناً أو حالاً في الإنسان أو الطبيعة أو التاريخ. أما الإنسان، فرغم مقدرته على التجاوز، إلا أنه يعرف تمام المعرفة أنه يعيش في عالم الطبيعة/ المادة. ومهما بلغ المجاز من تركيب وعمق وجمال، فإن المسافة تظل واسعة، إذ إنه لا يمكن تشبيهه عز وجل بشيء. وهو لا يتجسد في الأشياء أو يكمن أو يحل فيها، وهو لا يتواصل مع البشر من خلال التجسد والكمون والحلول واختزال المسافات والمساحات والثغرات. فهو المركز، أو المدلول، المتجاوز، الموجود خارج المادة، ولكنه مع هذا

يرسل للإنسان رسالة مكتوبة مركبة للغاية. ولأن الإله المطلق هو صاحبها، فإن مضمونها أكثر تركيباً مما يمكن للإنسان أن يحيط به. ومع هذا، ولأن الإله يريد التواصل مع الإنسان، فقد أرسل رسالته بلغة بشرية مفهومة ﴿لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ (النحل ١٠٣). وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (الكهف ١٠٩)، فلو أننا استخدمنا البحر - هذا السائل المادي النسبي، الذي ستُكتب به كلمات إنسانية نسبية - للإشارة إلى المدلول الرباني، لعجزت كل الدوال، لأن المدلول الرباني متجاوز لكل ما هو مادي. وقد استخدمت الآية المجاز (لو كان «البحر») لحل معضلة التواصل.

والمجاز في الآيات القرآنية التي تتحدث عن الله يعبِّر عن هذه العلاقة المركبة: الاتصال والانفصال والتواصل والتجاوز: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لاَّ شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ﴾ (النور: ٣٥). إن البنية العامة للمجاز هنا هي تقريب الله من الإنسان من خلال استخدام عناصر من عالم الإنسان المحسوس يتم الربط بينها وبين الله (الله مثل النور)، وتتم عملية الفصل (وتأكيد التجاوز وعدم الكمون) على نطاق مركَّب للغاية، تظهر في تكثيف المجاز حتى لا نرى مركزاً واضحاً، ولا نرى علاقة محددة بين الله والنور، إلى أن نصل إلى الصورة المجازية «نورٌ على نور»، وهي صورة بلا مركز، خالية تماماً من أي كمون أو حلول أو تجسُّد، تعبِّر عن المركز المتجاوز. وحين نفقد الإحساس بالمركز، فإننا ندرك الإله من خلال المجاز، ولكننا لا نسقط في الإحساس بأنه تمت الإحاطة به تماماً من خلال تشبيهه بعناصر أرضية، إذ يظل إحساسنا بتجاوز الله عز وجل للطبيعة والتاريخ إحساساً عميقاً، فهو مثل النور، ولكنه ليس بنور.. فليس كمثله شيء.

إن المجاز يصدر عن إدراك الإنسان لحدوده الأرضية، ولكنه هو أيضاً وسيلتنا

لتجاوز المسافة التي تفصل بين الدال والمدلول بشكل جزئي (سواء أكان الإله: المدلول المتجاوز، أم الإنسان: المدلول المركب الذي يحوي داخله قبساً إلهياً، والذي يتجاوز واحدية الطبيعة/ المادة)، فالمجاز والتجاوز صنوان. والمجاز يؤكد الصلة بين الأشياء، ولكنه في تأكيده الصلة يؤكد المسافة بينها، فهو يؤكد وجود عنصرين (لاعنصر واحد) مستقلين متشابهين غير ملتحمين عضويًا، لا يفقد الواحد نفسه في الآخر ليظهر كلٌّ عضويٌ جديد. ومن ثمَّ فالمجاز يصدر عن الإيمان بثنائية العالم، فهو صدى للثنائية التكاملية الأولى: ثنائية الخالق والمخلوق. فالمخلوق متميِّز عن الخالق، ولكن، لأنه يؤمن بالإله الواحد المتجاوز، فإنه لا يفقد الأمل في التواصل معه عز وجل. وهو - أي المجاز - أيضاً تعبير عن إمكانية التواصل بين البشر، بكل ما يحملون من أعباء وأفراح وأحزان. فالمجاز يضيِّق المسافة الإدراكية التي تفصل بين الخالق والمخلوق، كما يضيِّق المسافة الإدراكية والعاطفية التي تفصل بين الإنسان وأخيه الإنسان.

ويبوسع اللغة، من خلال المجاز، أن تشير إلى الوجود الإلهي المتجاوز، وإلى الوجود الإنساني المركَّب الذي لا يُردّ إلى عالم المادة. فإذا كانت العلاقة - في النظم التوحيدية - بين الإله والإنسان، والعلاقة بين الإنسان والإنسان، والعلاقة بين الإنسان والطبيعة هي علاقات الاتصال والانفصال، فإن المجاز هو ذاته تعبير عن موقف مزدوج من اللغة: الدال منفصل عن المدلول، ولكنه رغم انفصاله متصل به، وبالتالي له معنى.

ووجود المجاز يعني أن النص المقدَّس (رسالةَ الإله للإنسان) نصٌّ توليدي مركَّب، متعدد المعاني والمستويات، بعضها ظاهر وبعضها كامن، ولكنها في كليتها وتفاعلها تولِّد المعنى الذي يمكن الوصول إليه من خلال الاجتهاد (لا من خلال العرفان أو التفسير الحرفي كما سنبين فيما بعد). ويدرك عقل المجتهد الطبيعة المجازية للنص (فهو ليس صيغة سحرية، ولا تجسُّداً إلهيًا)، ويحاول من خلال عملية تفسير مركَّبة الوصول إلى معناه المركب الظاهر والكامن. ولكن، كما أن

علاقة الإله بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقة الدال بالمدلول ـ علاقة اتصال وانفصال، فإن الاجتهاد (مثل المجاز) يأخذ نفس الشكل: الاتصال بين عقل الإنسان والنص، يعقبه انفصال (تجريد النموذج)، ثم يعقبه اتصال (العودة إلى النص للاحتكام إليه)، فهي حركة حلزونية لا متناهية للوصول إلى المعنى. ولكن المعنى الذي يتوصل إليه المجتهد ليس معنى نهائيًا، إذ تجب عليه العودة دائماً إلى النص المقدَّس، أي أن الاجتهاد يأخذ شكل حركة حلزونية منفتحة.

والشيء نفسه قائم في علاقة التواصل بين الإنسان وأخيه الإنسان، فاللغة النثرية المحايدة لا تكفي، واللغة الجبرية أضحوكة، والتواصل الجسدي لا يعبِّر عن كلية الإنسان، لأن التجربة الإنسانية تجربة مركبة، ولذا.. لابدَّ من المجاز. ومرة أخرى سنجد أن التواصل بين الإنسان وأخيه الإنسان يأخذ شكلاً حلزونياً. يبدأ التواصل بأن يرسل إنسانٌ رسالة إلى الآخر تعبِّر عن رأيه، فيتلقاها هذا الآخر ويقبل مضمونها أو يرفضه أو يعدله، ويتحوَّل هو إلى مُرسِل، ويرسل برسالة إلى الأول، الذي يتلقى رسالته فيقبل مضمونها أو يرفضه أو يعدِّله.. وهكذا، أي أن التواصل الحقيقي يأخذ شكل حركة حلزونية منفتحة، لا تؤدي إلى تصفية الثنائية، بأن يهيمن واحد على الآخر، أو بأن يندمج الواحد في الآخر.

التأيقن والحرفية:

في مقابل المجاز (وحركة التواصل الحلزونية المنفتحة) نضع كلاًّ من التأيقن والحرفية. و«الأيقونة» (باليونانية: «آيكون») تعني «صورة» أو «تمثيل». وفي السياق المسيحي تعني الكلمة «لوحة» أو «رسم بارز» (بالفرنسية: با رليف bas-relief) أو لوحة فسيفسائية للمسيح أو العذراء (وأحياناً أحد القديسين). وكانت الأيقونات تعتبر أداة مساعدة أو وسيطاً للعابدين، حتى يمكن للشخص المقدَّس المصوَّر في الأيقونة والمتجسِّد فيها أن يستمع لدعواتهم. وقد ظهرت في القرنين

الثامن والتاسع (تحت تأثير الإسلام) حول القسطنطينية حركة تسمَّى «أيكونوكلازم iconoclasm»، أي «تحطيم الأيقونات» أو «تحطيم الأوثان»، وقد ذهب دعاة هذه الحركة إلى أن الأيقونات تشكل سقوطاً في الوثنية، باعتبار أن كثيراً من المصلين أصبحوا يظنون أن الأيقونة هي موضع الحلول الإلهي بالفعل، لا مجرد رمز له (أي أنهم ألغوا المسافة بين الدال والمدلول)، وأن التمثال الذي يقفون أمامه قد حلَّ فيه الإله فأصبح التمثال هو الإله، أي أن الإله «تصنَّم»، فالتأيقن في أعلى مراحله هو التصنُّم والتوثُّن. وقد حققت الحركة كثيراً من النجاح بعض الوقت، حتى إن بعض الأباطرة «الروم» (البيزنطيين) كانوا من المعادين للأيقونات. ولكن تم قمع الحركة في نهاية الأمر. ومع هذا، كان الفنانون «الروم» يحاولون الابتعاد عن التصوير الواقعي التشخيصي والتجريد، وذلك حتى يبتعدوا عن التجسيم والتوثين.

والتأيقن في عالم اللغة هو محاولة إلغاء المسافة بين الدال والمدلول إلى أن يصبح الدال مثل الصورة، يتحد من خلالها مع المدلول. فنحن حين ننظر إلى صورة نرى أن ألوانها وأشكالها هي مضمونها نفسه. أي أن التأيقن هو أن يصبح الدال مدلولاً، ملتفاً حول نفسه لا يشير إلى شيء خارج ذاته. وبالتالي فحالة التأيقن الكاملة هي حالة الالتفاف الكامل حول الذات، وحالة الواحدية التامة. ويرى «بيرس» أن الأيقونة هي علامة تدل على موضوعها من حيث إنها ترسمه أو تحاكيه، وبالتالي يشترط فيها أن تشاركه بعض الخصائص.

ولنضرب بعض الأمثلة على محاولة «أيقنة» اللغة والرموز والوصول إلى الواحدية:

١ - اللغة التصويرية الصينية (الإيديوجراف) والكتابة الهيروغليفية حين تكون الكلمة هي نفسُها الصورةَ المرئية للشيء، فيُشار إلى «الشمس» بالشكل ☼، أو تكون الكتابة قائمة على رسوم ترمز إلى أشياء أو حالات (بخلاف الكتابة الأبجدية المكونة من اجتماع حروف تحيل إلى أصوات، وتحيل الأخيرة إلى مدلولات).

٢ ـ الكلمات التي يحاكي صوتها معناها مثل «أزيز الطائرات»، و«نهيق الحمير»، و«الوشوشة» و«الغرغرة» و«السقسقة» و«الفرقعة» و«الطرقعة» .

٣ ـ صيحات الألم مثل «آه» فهي كلمة تعبِّر عن الألم ولكنها ملتصقة به تماماً (وكذلك صيحات اللذة الجنسية) .

٤ ـ يُقال إن لفظة «أم» (وهي لفظة تتكرر في كل اللغات) تشبه، حينما ينطقها الطفل، الصوت الذي يحدثه أثناء عملية الرضاعة، والدال «أم» هنا قد التصق تماماً بالمدلول ذاته (حركة فم الطفل أثناء الرضاعة)، فهي، إذن، كلمة جنينية بمعنى الكلمة .

٥ ـ اللغة الخاصة للغاية التي لا يفهمها إلا صاحبها .

وكان الناقد المسرحي أنطوان أرتو (مُنظِّر ما يسمَّى «مسرح القسوة») يطمح إلى مسرح أيقوني، ليس مبنياً على الكلمات، وإنما على حركة الجسد مباشرةً وعلى مشاركة المتفرجين، دون وجود نص يقيدهم. وكان مثله الأعلى هو المسرح في الحضارات البسيطة حين تكون التجربة المسرحية هي ذاتها تجربة دينية شعائرية لاتحتاج إلى نص أو مخرج، ولا يوجد ممثلون أو جمهور، ولا يفصل فاصل بين الواحد والآخر. كما حاول هو نفسه أن يكتب ما سماه «الشعر اللفظي» (ويمكن أن نسميه «الشعر المتأيقن») وهو شعر مبني على مجاورة أصوات لا دلالة لها، إلا أن تركيباتها النبرية تصنع حالات شعرية، أو هكذا كان الظن. وفيما يلي مثل من هذا الشعر اللفظي الأيقوني: أوبيدانا/ ناكوميف/ تاوديدانا/ تاوكوميف ـ ناديدانو/ ناكوميف/ تاو كوميف/ ناكومي). . إلى أن تنتهي «القصيدة» بأصوات أخرى!

ويطمح فكر ما بعد الحداثة إلى الوصول إلى مثل هذه اللغة المتأيقنة، وينوِّه دريدا بهذا «الشعر الرائع» (أي شعر أرتو اللفظي)؛ لأنه «لا يمثل لغة محاكاتية ولا خلق أسماء، بل يقودنا إلى حوافٍّ اللحظة التي لم تولد فيها الكلمة بعد. . . اللحظة التي يكون فيها التكرار أو الترديد مستحيلاً تقريباً، ومعه اللغة بعامة: انفصال

المفهوم والصوت، المدلول والدال، النقش والكتاب. . . اختلاف الروح والجسد، السيد والعبد، الإله والإنسان، المؤلف والممثل. إنه العشية السابقة لأصل اللغات». وكل هذا الصخب يعني أنها لغة حلولية كاملة (لم ينفصل فيها الإله عن الإنسان، ولا تختلف فيها الروح عن الجسد)، لغة آدم قبل أن يتعلَّم الأسماء كلها، أي لغة آدم قبل أن ينفخ فيه الإله من روحه، أي لغة آدم باعتباره كائناً طبيعياً بلا أصل إلهي. . إنه غير قادر على الحديث (فوعيه لم يظهر بعد)، ولكنه قادر على الصراخ كالحيوانات وإصدار أصوات أخرى مرتبطة بالعمليات الجسدية المختلفة.

وإذا كان التأيقن هو أن يندمج الدال مع المدلول تماماً، بحيث يشير الدال إلى ذاته، فإن الحرفية، على المستوى الظاهر، هي عكس ذلك تماماً. ففي إطار الحرفية، لا تكون للدال أية قيمة في حد ذاته، فهو يضاهي المدلول تماماً، إذ إنه يحاول أن يكون انعكاساً دقيقاً للواقع، ولذا فتركيزنا يكون على المدلول لا الدال، وبالتالي. . على المعنى الموجود بشكل مباشر في الواقع أو النص، وما علينا إلا التوجه نحوه مباشرةً.

ولكننا لو تعمقنا قليلاً ووصلنا إلى مستوى أكثر كموناً لاكتشفنا التشابه التام بين التأيقن والحرفية. فكلاهما يتسم بالواحدية وعدم تعدُّد المستويات. وثمة محو للثنائيات والمسافات، وسد للثغرات، فالتأيقن هو محاولة الوصول إلى دالٍّ ابتلع مدلوله، أما الحرفية فهي محاولة للوصول إلى مدلول ابتلع دالَّه. ولا يوجد فارق بين أن يبتلع الدال المدلول أو أن يبتلع المدلول الدال (وفي الإطار الحلولي يمكن أن يقال: «العالم هو الإله»، وهذا لا يختلف كثيراً عن أن يقال: «الإله هو العالم»!). في الحالة الأولى المعنى كامن في الدال وحسب، وفي الثانية المعنى كامن في المدلول وحسب. فكلٌّ من التأيقن والحرفية واحديٌّ، يفصل الدال عن المدلول، ويُلغي المسافة التي تفصل بينهما، إما لحساب الدال أو لحساب المدلول. هذا على عكس المجاز، الذي يؤكد كلاً من الاتصال والانفصال بين الدال والمدلول، كما يؤكد المسافة التي تفصل بينهما، وإمكانية التفاعل بينهما. وإذا كانت لغة المجاز تعبيراً عن

محاولة الوصول إلى قدر معقول من اليقين، ومحاولة التقرب من الإله، فإن اللغة الواحدية تعبِّر عن محاولة بروميثية ـ فاوستية ـ شيطانية، للوصول إلى اليقين المطلق عن طريق افتراض التطابق الكامل بين النص والواقع (في حالة اللغة الحرفية)، أو عن طريق الإشراق (في حالة اللغة الأيقونية).

اللغة الأيقونية واللغة الحرفية: دراسة مقارنة:

المجاز ـ كما أسلفنا ـ تعبير عن رؤية كاملة للكون: علاقة الإله بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالطبيعة. ففي النظم التوحيدية، المجاز تأكيد لإنسانية الإنسان وتركيبيته، ومقدرته على التجاوز، وتميُّزه عن عالم الطبيعة/ المادة، وهو أيضاً تأكيد لإحساسه بالمسئولية وحدوده، واستقلاله باعتباره جزءاً واعياً من كلّ. والمجاز هو أيضاً تأكيد لوجود الله وتجاوزه وتنزُّهه عن عالم الطبيعة المادية الواحدية. ولغة المجاز هي تعبير عن الاتصال والانفصال بين قطبين: الإله والإنسان ـ الإنسان والطبيعة ـ المطلق والنسبي ـ الذات والموضوع. ولأنهما قطبان يتفاعلان، فهما يشكلان ثنائية فضفاضة. وكل هذا يرجع إلى أن المركز (اللوجوس) غير كامن في النموذج أو في العالم، فاللغة المجازية تعبير عن رؤية توحيدية، ترى الإله باعتباره قوة متجاوزة للطبيعة والتاريخ غير حالَّة أو متجسِّدة فيها.

أما في المنظومات الحلولية الكمونية، فإن المركز (اللوجوس) يحل إما في الإنسان، أو في الطبيعة، أو في كليهما. وبالتالي يصبح العالم مكتفياً بذاته، ويمتزج المطلق بالنسبي، والإنساني بالطبيعي، والروحي بالمادي، وتختفي الثنائية الفضفاضة والتركيبية، وينتفي التجاوز. وإذا كانت النظم التوحيدية تعبيراً عن الاتصال والانفصال (بين الخالق والمخلوق)، فإن النظم الحلولية الكمونية تتسم باستقطاب غريب بين الرغبة في الاتصال الكامل (بالكلِّ الإلهي، أو الكوني، أو الطبيعي)، والنزوع إلى الانفصال الكامل عن عالم التركيب والهُوية والمسئولية الخُلُقية المركَّبة. إنها في واقع الأمر تعبير عن النزعة الجنينية، أي النزعة نحو التحام

الجزء بالكل، وتصفية الثنائيات، واختفاء الحدود، وسقوط الإحساس بالمسئولية والمقدرة على التجاوز. ومن هنا يبدأ البحث عن لغة واحدية بدلاً من لغة المجاز التوحيدية، لغة تفترض تصفية المدلول لحساب الدال، أو تصفية الدال لحساب المدلول، فتظهر واحدية الدال، وتصبح الكلمة هي نفسها معناها، فلا تشير إلى شيء خارجها (اللغة الأيقونية). أو تصبح الكلمة شديدة القرب من الواقع المادي (ملتصقة به)، بل تصبح متطابقة أو مترادفة معه (اللغة الحرفية).

وحين يمتزج الدال والمدلول امتزاجاً عضويًا قويًا، ويصبح الواحد كامناً في الآخر، تتوارى الصور المجازية والرموز (التي تفترض علاقة اتصال وانفصال بين الدال والمدلول) وتظهر الأيقونة، وهي «الشيء» الذي يمتزج فيه الدال بالمدلول امتزاجاً كاملاً، ليصبحا كلاً عضويًا واحداً، فتختفي المسافة بينهما، أي أنه في حالة الأيقونة لا يوجد اتصال بالواقع أو انفصال عنه، فالأيقونة مكتفية بذاتها تحوي داخلها كل ما يكفي لتفسيرها أو إدراكها. وتتطور الأيقونة وتُصفَّى تدريجياً من كل الشوائب المتعينة والإنسانية، لتصبح العلامةَ الجبرية المجردة التامة الخالية من الحياة. واختفاء المجاز يَسمُ اللغة الحرفية أيضاً، فاللغة الحرفية تُلغي المسافة بين الدال والمدلول، إذ يتطابق الدال والمدلول واللغــة مع الواقع الموضــوعي العلمي أو التاريخي.

ويمكننا الآن أن نقارن بين ما يمكن أن نسميه اللغة المجازية (لغة المنظومات التوحيدية) من جهة، ومن جهة أخرى اللغة الواحدية الأيقونية والحرفية (لغة الحلولية الكمونية)، على النحو التالي ([أ] هي اللغة المجازية، أما [ب] فهي اللغة الأيقونية ثم الحرفية):

١ـأ) الإله مدلول متجاوز يظل مفارقاً لنا، مختلفاً عنا، ومع هذا فهو لا يهجرنا، بل يرعانا. فعلاقته بنا علاقة اتصال وانفصال، تفصله عنا مسافة لا تتحوَّل إلى هُوَّة لأنه يرعانا. والإله، لأنه متجاوز للطبيعة والتاريخ، لا يمكن لأية صورة (أو دال) أو كيان مادي أن يحتويه، فهو المدلول المتجاوز.

١ ـ ب) الإله يتجسد داخل الدنيا (فهو ابن الإله، أو الماشِيَّح، أو الإله المصلوب، أو الإله القومي) ليصبح مثلنا، فعلاقته بنا علاقة اتصال والتحام، والتصاق وذوبان، واختزال للمسافة دون أي انفصال. ويمكن للإله أن يتجسد في الدنيا فتصبح الدنيا جسدَه، أو يمكنه أن يتجسَّد في النص فيصبح النص المقدَّس هو جسدَه. ويمكن أن يتجسَّد في كلٍّ من العالم والنص فيتطابق النص والواقع (ويصبح النص المقدَّس حاوياً لأحداث التاريخ وقوانينه الطبيعية)، أي أن الدنيا والنص المقدَّس وجسدَ الإله تصبح شيئاً واحداً. ولنلاحظ أن المدلول المتجاوز يختفي إنْ تجسُّد الإله في الدنيا أو في النص. فيفقد الإله تجاوزه من خلال أن يتجسد في الدنيا فيصبح مادة، كما يفقد تجاوزه من خلال التجسد في النص الذي يتطابق مع الواقع، إذ يمكن الوصول إلى المعنى الحرفي والكلي للإله من خلال دراسة النص ودراسة الواقع، أي أنه يمكن للإنسان احتواء الإله والإحاطة به، وهذا يعني أن الإله غير متجاوز للنص أو الواقع أو العقل المفسِّر! وأنه يمكن لصورة مادية ما أن تحتوي الإله بسبب تجسده، ويمكن للغة ما أن تعبِّر عنه تعبيراً كاملاً، ويمكن للنص المقدَّس أن يكون تعبيراً كاملاً شاملاً (وحرفيًا) عن إرادة الإله وعن أحداث التاريخ.

٢ ـ أ) الدال يشير إلى مدلول، وثمة اتصال وانفصال بينهما دون التحام. أي أن المسافة التي تفصل بين الدال والمدلول حتمية ونهائية، ويحتفظ كلٌّ بحدوده، ووجود الإله (المدلول) المتجاوز ضمان لهذا. ولهذا، يصبح المجاز (الاستعارة والتشبيه والكناية.. وكل الصور المجازية) وسيلة أساسية للتواصل بين الإله والإنسان، إذ يرسل الإله إلى الإنسان برسالة مكتوبة معناها ليس خفيًا باطنيًا، ولا حرفيًا ظاهريًا، وتحوي معاني مباشرة ومعاني كامنة خلف المجاز يحاول الإنسان فهمها وتفسيرها. ولكن فهم الإنسان المجتهد لها لا يعني بأية حال أنه أحاط بمعناها كليةً، إذ تظل العبارات المجازية ذات مقدرة توليدية دائمة، بسبب انفصال الدال عن المدلول. ولابد أن يُختم التفسير بعبارات مثل «اللَّهُ أعْلَم»، و«فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيم»، لتأكيد المسافة، وتأكيد علاقة الاتصال والانفصال، وعدم نهائية التفسير.

٢ ـ ب) الدال لا يشير إلى المدلول وإنما يتحوَّل هو ذاتُه إلى مدلول، وتختفي المسافة بينهما، ويصبحان كلاً واحداً وتختفي الحدود. وثمة رفض للغة المجاز التي تنطوي على إدراك المسافة بين الدال والمدلول، ويحل محلها إما الرمز الذي يجسد المطلق (الأيقونة) أو المعنى الحرفي المباشر، وكلاهما يلغي المسافة. ويتواصل الإله مع الإنسان من خلال التجسد. وهذا التجسد قد يكون في الطبيعة، وبذا يصبح النص المقدَّس غير مهم، إذ يمكن دراسة الطبيعة مباشرةً. ويمكن أن يتجسَّد الإله في النص، وفي هذه الحالة يوجد احتمالان:

* معنى النص يصبح إما باطنيًا تماماً لا يدركه إلا المفسر في لحظة العرفان، أي في لحظة التواصل بين الإله والمفسر والنص (إذ يلتحم الإنسان بالنص، أو بمعناه الباطني، أو بمصدره ـ عن طريق حلول إلهي في المفسِّر يوصله للحلول الإلهي في النص).

* والاحتمال الآخر هو عكس الأول تماماً، إذ يؤدي تجسد الإله في النص إلى أن يصبح النص ظاهريًا تماماً، واضحاً تماماً، يدركه الجميع من خلال التفسيرات الحرفية التي يمكن التوصل إليها من خلال الإدراك المباشر والبسيط (الذي يكاد يكون حسيًا). كما يمكن تفسير النص المقدَّس بالعودة إلى أحداث التاريخ (المادي) والعلم (الطبيعي)؛ إذ إن الافتراض هو أن ثمة تطابقاً كاملاً بين النص المقدَّس والواقع المادي! وتفسير النص، في هذه الحالة، يعني فهمه تماماً والوصول إلى معناه النهائي، فاللغة واحدية، والنص (هنا) ليست له أية مقدرة توليدية.

٣ ـ أ) الكلمات المكتوبة هي أفضل الكلمات؛ لأن مهمة الرسول حملها، ومصداقيتها ليست مرتبطة بحامل الرسالة، وإنما بمنطقها الداخلي وبأنها مرسلة من الإله.

٣ ـ ب) الكلمة المنطوقة أقرب إلى اللغة الواحدية، فهي تُنسب إلى حاملها، والرسول يصبح أهم من الرسالة. فالمنطوق (مباشر جسدي ومادي)؛ إذ لا توجد مسافةٌ بين القائل والقول. والمنطوق خاضع للتغيير والتحوير، أو للتأويل

والتزييف، فمرجعيته هي الذاكرة والذات (وهي أمور مختلفة عن الاجتهاد، الذي يتطلب العودة الدائمة للنص المكتوب المدوَّن).

٤ ـ أ) ثمة جوانب مركبة عديدة للإنسان (الرباني) متجاوزة للنظام الطبيعي؛ لأنه مستخلف من الإله، وبالتالي لا يمكن للغة مهما بلغت من دقة وتركيب أن تعبِّر عنه. ويتواصل الإنسان مع الإنسان بلغة مباشَرة بسيطة للتعبير عن الأمور اليومية الواضحة البرَّانية، ولكنه يلجأ إلى استخدام لغة المجاز للتعبير عن حالاته الشعورية وعن تركيبيته الجوَّانية.

٤ ـ ب) الإنسان جزء لا يتجزأ من النظام الواحدي الكوني (الإنسان الطبيعي) أو هو جزء لا يتجزأ من الإله (الإنسان المتألِّه)، يمكن أن تُردّ جميع جوانبه إلى المبدأ الواحد (الإله في وَحْدة الوجود الروحية، والطبيعة/ المادة في وَحْدة الوجود المادية)، وبالتالي يمكن التعبير عن وجوده الكلي من خلال لغة واحدية كمونية (لغة أيقونية باطنية في حالة الإنسان المتألِّه، ولغة حرفية مباشرة في حالة الإنسان الطبيعي). ويتواصل الإنسان مع الإنسان إما من خلال لغة ذاتية تماماً، أو من خلال لغة تعاقدية محايدة تماماً.

٥ ـ أ) النص المقدَّس نص فضفاض، له مقدرة توليدية بسبب لغة المجاز التي تتعامل مع الظاهر والباطن. ويحاول العقل ترتيب ما جاء في النص على هيئة هرم، يحوي قيماً حاكمة كبرى في قمته، وأقوالاً أقل أهمية في جسمه وقاعدته، وينظر إلى الأقوال في ضوء القيم الحاكمة.

٥ ـ ب) النص المقدَّس نص واحدي، يعطي معنى واحداً وحسب، ويرى العقل النص المقدَّس على هيئة فطيرة مسطحة، أجزاؤها متساوية في الأهمية، وأنه ليس له مركز من القيم الحاكمة. ففي حالة التفسيرات الحرفية يجتزئ المفسر الحرفي من الفطيرة ما يريده ويفرضه على الآخرين دون العودة إلى هرمية النص، أما في حالة التأيقن فهي إشراقة واحدة تحوي المعنى كله دون عودة إلى هرمية النص.

٦ ـ أ) ثمة مسافة بين النص والتفسير، فالنص وحده هو المقدَّس، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو ليس صورة حرفية للواقع، فهو مجاوز له، ولكنه في ذات الوقت ليس منفصلاً تماماً عن الواقع. أما التفسير فهو اجتهاد، يأخذ شكل محاولة الوصول إلى المعنى الكُليّ والنموذج الكامن خلف كل من السطح والتفاصيل والمجاز واللغة المركبة، ويظل المفسر مجتهداً يقترب من النص ويحاول فهم معناه، وهو يعلم تماماً أنه لن يصل إلى المعنى كله، فالمسافة التي تفصل بين الخالق والمخلوق (وبالتالي بين إدراك الإنسان والمعنى الكامن في النص المقدَّس) لايمكن تجاوزها، وقد يمكن تضييقها بعض الشيء وتحويلها إلى مجال للتفاعل، ولكن لا يمكن إلغاؤها، وبالتالي فإن ما يصل إليه الإنسان ليس هو المعنى النهائي والمطلق، وإنما هو تفسير بشري له. والمفسِّر هو المجتهد، وباب الاجتهاد مفتوح. وقد يصيب صاحبه، فهو بشر، فيكون له أجران، وقد يخطئ فيكون له أجرٌ واحد. والنموذج التفسيري الكامن الذي يصل إليه المجتهد ليس هو النصَّ المقدَّس، وإنما هو نسق عقلي قام المفسر بتجريده من خلال إعمال عقله. أي أن هناك في الإطار التوحيدي ثنائية فضفاضة: ثنائية النص والتفسير (التي تقابل ثنائية النص والواقع، والدال والمدلول، والإنسان والطبيعة، وأخيراً. . الإله والإنسان).

٦ ـ ب) لا توجد مسافة بين النص والتفسير، فإن تجسُّد الإله في الطبيعة فأصبح كامناً فيها ؛ فإن النص في هذه الحالة يكون مساوياً تماماً للطبيعة التي يتجسد فيها الإله ويراها الإنسان رؤية العين. وإن تجسَّد الإله في الكتاب المقدَّس وأصبح كامناً فيه ؛ فإن معناه يصبح بيِّناً واضحاً. وتفسير النص يأخذ شكلين متناقضين متشابهين: التفسير الحرفي الظاهري، والتفسير العرفاني الباطني. وكلاهما يفترض أن المعنى الكلي والنهائي للنص يمكن التوصل إليه، وكلاهما يفترض أن المفسر شخصية قوية يمكنها أن تصل إلى هذا المعنى النهائي. ومع هذا توجد اختلافات داخل إطار الوحدة:

* أما في حالة اللغة الأيقونية، فإن المعنى الذي يصل إليه المفسر يوجد في بطن الشاعر أو المفسِّر، ولكن علينا قبوله، فهذا هو المعنى الذي وصل إليه من خلال

العرفان (من خلال تجسُّد النموذج من خلاله). وقد جاء في أحد التفسيرات الإشراقية أن كلمة «لا» (الواردة في الشهادتين) هي في واقع الأمر إنسان يرفع يديه إلى السماء متضرعاً مبتهلاً، وأن النقطة الموجودة تحت الباء في أول حروف البسملة هي الكون بأسره. ولكن مهما لُويت عُنقُ النص وفُرضت عليه تفسيرات متعسِّفة، فإنه لا يمكن لنا أن نرى أي أساس لهذه التفسيرات في النص ذاته، ومع ذلك فإن علينا أن نذعن لها!

* والتفسيرات الحرفية، هي الأخرى، تجعل المفسر يفرض أي معنى يشاء على النص، إذ إنه عادةً ما يجتزئ جزءاً من النص يروق له ويعزله عن كليَّة النص المقدَّس، ويستخدم هذا النص لتسويغ ما يريد، ولترويج أية رؤية يختارها (دون التقيد بالنصوص الأخرى الواردة في النص)، فهو لا يأخذ المعنى الكليَّ المجرد غير المباشر وإنما يأخذ المعنى الحرفي المباشر الذي يخدم صالحه، وعلينا تقبُّل هذا التفسير أيضاً! وتُصفَّى ثنائية النص والتفسير، فالمفسِّر في الإطار الإشراقي يصل إلى المعنى الباطني الواحد بلا عناء، كما أنه في الإطار الحرفي يصل إلى المعنى الظاهري بلا عناء.

٧ ـ أ) يطرح المفسِّر اجتهاده على أنه تجريد بشري وحسب، وليس المعنى النهائيَّ، وعلى هذا فهو يمكن موازنته، واختبار مدى صدقه بالعودة إلى النص المقدَّس ذاته. وبالتالي فإن الحركة بين النص المقدَّس والاجتهاد البشري حركة حلزونية لا متناهية بسبب انفصال الدال عن المدلول. ووجود المسافة بين الدال والمدلول هو دعوة للاجتهاد ولعدم الركون للمعاني البشرية التي تدعي المُطْلَقية.

٧ ـ ب) المفسِّر هو صاحب العرفان، وصاحب المعنى النهائي الواحدي (الباطني أو الحرفي)، ولا مجال لاختبار هذا المعنى النهائي، ولذا فإن التفسيرات العرفانية دائرية، والتفسيرات الحرفية خطية متوازية مع الواقع المادي. وهذا يعني في واقع الأمر اختفاء أي مركز متجاوز للنموذج أو للواقع، ويعني موت النص ككيان متجاوز للقارئ، كما يعني موت القارئ كمتلقٍّ للنص المقدَّس قادر على الاجتهاد

وعلى الاحتكام إلى النص مباشرةً، ويؤدي إلى ظهور المفسِّر كموضع للحلول والكمون الذي تتركز فيه هو وحده القداسة، التي تنتقل إليه من النص المقدَّس، الذي يصبح مجرد مناسبة للعرفان، أو تكئة للتفسيرات الحرفية!

تاريخ اللغة الأيقونية واللغة الحرفية:

الحضارة الغربية الحديثة هي حضارة الحلولية الكمونية المادية (العلمانية الشاملة، أو وَحْدة الوجود المادية). ولذا يُلاحَظ أنه، مع تصاعد معدلات العلمنة، يزداد تراجع المجاز، وتُرفض الثنائية الفضفاضة، ويُرفض الاتصال والانفصال بين الدال والمدلول، ويزداد البحث عن لغة واحدية كمونية يصبح الدال فيها مدلولاً. والحلولية الكمونية تعبِّر عن نفسها في شكل استقطاب حاد، وثنائية صلبة بين الذات والموضوع، والخاص والعام، والجزء والكل، والإنسان والطبيعة. وتظهر لغة أيقونية ذاتية مغلقة على نفسها، أو تظهر لغة موضوعية تماماً يُفترض فيها أنها تعكس الواقع.

ويعبِّر هذا الاستقطاب تاريخياً عن نفسه على النحو التالي:

١ - بدأ البحث في عصر الاستنارة عن لغة موضوعية محايدة «مرشَّدة» تماماً، وقامت محاولة واعية لترشيد اللغة، والقضاء على كل اللهجات المحلية والنزعات الخطابية، حتى يتم التوصل إلى لغة واضحة يفهمها الجميع، لا يوجد فيها مجاز أو زخرف أو مبالغة أو تزويق.. لغة تعاقدية برَّانية تصف المطلوب تماماً؛ لغة مصفَّاة من الذكريات والأفراح والأحزان الخاصة؛ لغة عامة تعكس الواقع الخارجي تماماً، بل تجسده وتتطابق معه. فاللغة والواقع (الدال والمدلول) هما نفس الشيء بقدر الإمكان، ولذا فهي تميل نحو حالة الجبر والهندسة. وهي لغة تصل إلى درجة عالية من التجريد، حتى إنها لا تُفرِّق بين الظواهر الطبيعية والظواهر الإنسانية، ولا تكترث بالخصوصيات، وتصفي الثنائيات، فهي لغة واحدية سماها البعض باللغة الطبيعية (مثل لغة إسبينوزا الهندسية). وفي مجال

التفسير، تظهر التفسيرات الحرفية للنصوص المقدَّسة التي تَعُدُّ المجاز إفساداً للغة (وهذا أحد أهم جوانب الثورة البروتستانتية ضد الكاثوليكية).

٢- مع نهايات القرن الثامن عشر وبداية الحركة الرومانسية بدأ البحث عن لغة ذاتية تماماً، تعكس الواقع الداخلي الفردي بدقة بالغة وتتطابق معه تماماً، ولذا فهي لاتلجأ للمجاز وإنما للرموز والأساطير والأيقونات التي تعادل الحالة الذاتية. وهي لغة تحاول أن تصل إلى التعبير المطلق الكامل عما في الذات، بحيث تصبح اللغة والعاطفة شيئاً واحداً.

ومع تكشُّف عبث المحاولة، ينتقل الإنسان الغربي إلى مرحلة السيولة الشاملة، فتسقط محاولة البحث عن لغة واحدية موضوعية مطلقة أو ذاتية مطلقة، وتظهر التفكيكية والسيولة والعدمية، وتنتقل الحضارة الغربية بذلك من التحديث (البحث المستحيل عن لغة موضوعية محايدة تماماً ولغة ذاتية تماماً) إلى ما بعد الحداثة، حيث تعلن هذه الحضارة استحالة التقاء الدال والمدلول واستحالة الإفصاح عن معنىً ما.

وقد قامت محاولات يمكن أن توصف بأنها صبيانية، وذلك لتجاوز استحالة التواصل اللغوي التام (الواحدي: المتأيقن أو الحرفي) الذي تسعى إليه هذه الحضارة. وكما أسلفنا. . نادى هوبز بأن الدولة هي المحدِّد الأكبر، أي هي الآلية التي تُحَلُّ عن طريقها مشكلة علاقة الدال بالمدلول باعتبارها صاحبة السيادة، فهي تمنح الدلالة للكلمات وتقرر معناها. أما نيتشه فقد نادى بالعودة للفعل المباشر حلاً لمشكلة اللغة، فإرادة القوة هي التي تفرض المعنى على الواقع، ولذا فهي التي تمحو المسافة بين الدال والمدلول (وهذه هي إحدى وظائف الإله في المنظومة الحلولية حينما يتجسد).

وهنا يظهر الجنس، أهم مفردات الحلولية، كوسيلة تواصل تقوم بحل إشكالية علاقة الدال بالمدلول عن طريق إلغائها. فعلاقة الحب الحقيقي الذي يبعث الطمأنينة في قلوب المحبين ليست علاقة التحام عضوي أو انفصال ذري، وإنما هي علاقة

اتصال وانفصال. وثمة مجال للتفسير والاجتهاد، ومعرفة المحبين المركبة هي معرفة بعالم الحبيب الجوَّاني، وبالتالي فهي معرفة تهدف إلى تقليل المسافة دون إلغائها، وإلى الاتصال بمن نحب دون أن نلتحم به أو نُلغيه، وهي معرفة تؤدي إلى فقدان التحكُّم الكامل قليلاً، إذ إننا حينما نعرف من نحب من الداخل فإننا نزداد حباً له، ويزداد ضعفنا حياله. ولذا، فلا هيمنة كاملةَ ولا إذعانَ كاملاً. لغة المحبين المجازية المركبة هي لغة تعبِّر عن عالم مركب جُوَّاني، وتحاول إدراك عالم الآخر الجواني دون اختزاله، وهي لغة تهدف إلى التكشُّف والفهم لا إلى الاختزال والتأطير، فهي لغة الوصال لا لغة التحكم. أما الجنس (دون حب)، كلغة، فهي لغة أحادية البُعد وطبيعية ومباشرة (مثل إرادة القوة) تهدم كل المسافات، وتسد كل الثغرات. والمعرفة في إطار الجنس المادي هي معرفة إمبريالية برَّانية، تهدف إلى معرفة الآخر بهدف التحكم فيه وغزوه واختزاله وحوسلته. والمحصلة النهائية هي إما الاستيلاء الكامل على الآخر وإلغاؤه بتحكم إمبريالي كامل (نيتشوي)، أو الإذعان الكامل (البرجماتي) له. ولذا، فإنه لا مجال لحوار أو مناجاة، فشكل الحوار الوحيد هو الفعل الجنسي الطبيعي المباشر (بالإنجليزية: ديسكورس آز إنتركورس discourse as intercourse) وهي لغة واحدية برَّانية إمبريالية. (ويمكن تفسير ظهور لغة الكومبيوتر على أنه الانتصار التدريجي للغة الواحدية التي تقترب من اللغة الجبرية).

ويمكن أن نرى تاريخ الفن الغربي باعتباره تعبيراً عن عملية التأرجح هذه داخل الثنائية الصلبة ثم الانتقال إلى السيولة الشاملة.

١ ـ مرحلة الثنائية الصلبة:

أ) التمركز حول الموضوع واللغة الحرفية الموضوعية: يتبدى هذا في لغة الفن النيو كلاسيكي الواضحة الموجزة، وكذلك في الفن الواقعي الطبيعي، حين يكون هدف الفن هو أن يعكس الواقع بأمانة بالغة وكأنه المرآة.

ب) التمركز حول الذات واللغة الأيقونية الذاتية: وقد تبدى هذا في الفن

الرومانتيكي والحركات الرمزية والسريالية والتجريدية وتيار الوعي، حيث ينتقل الشكل ويتأيقن ويصبح مرجعية ذاته، فالفنان يصبح كمصباح أو كنافورة تشع المعنى.

٢ ـ مرحلة السيولة الشاملة:

يبدأ التمرد على المجاز ويتصاعد، وهو تعبير عن تصاعُد معدلات الكمونية والواحدية المادية، والإنكار المتزايد لمقدرة الإنسان على التجاوز. فبدلاً من المجاز يظهر ما يسمَّى بالإنجليزية «أيروني irony» (وتترجم بكلمة «مفارقة»، ويمكننا أن نسميها «الإحساس الساخر بالمفارقة»).

ولنضرب بعض الأمثلة: تهب رياح الخماسين وتحمل الأتربة، وبدلاً من أن نقول «يا له من يوم حار مترب»، نقول: «يا له من يوم جميل صاف!»، لنعبِّر عن إحساسنا بالمفارقة الساخرة. وحين يقول الحبيب لحبيبته في ليلةٍ مقمرةٍ: «أحبك من أعماق قلبي من الساعة ٥,٤٠ حتى الساعة ٦,٣٥، وفي عطلة نهاية الأسبوع، وفي الإجازات الرسمية، وإجازات البنوك!»، فإننا نعرف أنه لا يعبِّر عن مشاعر حب، وإنما يعبِّر عن إحساس عميق بالانفصال. فالظاهر هنا هو عكس الباطن. وهدف المفارقة ليس هو كشفَ علاقة إنسانية مركبة، وإنما تقويض أحاسيس النبل والبطولة والحب، وإظهار أنها كلَّها عبث. ولهذا فنحن نشعر بالمفارقة الساخرة حين يغرق أحد أبطال البحرية من المحاربين القدامى في حمَّام السباحة. وإذا كان المجاز هو عملية تفكيك وتركيب، فإن «الأيروني» هو عملية تفكيك وتقويض وهدم دون تركيب، وهو عملية تحويل للعالم إلى ذرات متناثرة لا يوجد فيها هدف أو غاية. وتاريخ الفن الغربي هو تاريخ الصراع بين الأيقنة والحرفية والتفكيك، مع محاولات متعثرة للمجاز أن يؤكد ذاته. حتى نصل إلى عصر ما بعد الحداثة حيث يتكون العالم من كلمات لا علاقة لها بالواقع، ومن أيقونات بلا إله ولا معنى، ولذا فهي ذاتُها ذراتٌ متناثرة.

الفصل الثالث

الأصولية والحَرْفية

النص المقدَّس ـ كما أسلفت ـ نص مجازي توليدي، لا يمكن فهمه إلا بإدراك طبيعته المجازية. فهو نص يشير إلى الدنيا والآخرة، عالم الشهادة وعالم الغيب، عالم الحواس وما وراء الحواس، فهو نص ثنائي وليس واحدياً. أما النص العلماني فهو نص دقيق، ترتبط الدوال فيه بمدلولات حسية أو مادية، فهو نص يشير إلى الدنيا وعالم الحواس والمادة وحسب. فالفرق بين النص المقدس والنص العلماني هو مثل الفرق بين الشِّعر (الذي يتعامل مع ظاهرة الإنسان) والمعادلة الجبرية (التي تتعامل مع عالم الأرقام الذي لا يعرف الضحك أو البكاء). فالمعادلة الجبرية قد تتسم بالدقة، ولكنها الدقة التي تستبعد الإنسان .

الأصولية والتفسيرات الحرفية:

وفي محاولتنا الاقترابَ من النصوص المقدسة وتفسيراتها، يجدر بنا أن نُفرِّق بين الحرفية والأصولية. فالأصولية هي رفض لكثير من الممارسات الدينية وبعض تفسيرات الكتاب المقدس، التي تراكمت عبر العصور، ودعوة للعودة إلى أصول الدين الأولى وممارسات واجتهادات الأولين والصالحين والحكماء، ومحاولة تفسيرها تفسيراً جديداً، وتوليد معان جديدة منها تتلاءم والزمان والمكان اللذين يوجد فيهما المفسِّر «الأصولي». وهذه الأصول، لأنها «الكل» و«الجذر» و«القيمة

الحاكمة»، تشكل الإطار العام لعملية اجتهاد مستمرة في كل عصر، يقوم بها عقل المؤمن المفسِّر المجتهد بالعودة إلى النص المقدَّس. فالمفسِّر الأصولي، رغم رفضه لبعض التفاسير الموروثة، لا يلجأ إلى التفسير الحرفي، إلا إن تطلب النص المقدَّس ذلك، . وهو لا يجتزئ من النص المقدس مقطعاً ينتزعه من سياقه ثم يفرض عليه أي معنى حرفي قد يروق له (ويتفق ومصلحته) بل يفسَّر في إطار ما يتصوَّره المنظومة الدينية الكلية، وفي إطار النص المقدس في شموله وكليته وتركيبيته. كل هذا يعني أن الاجتهادات التي يصل إليها الإنسان ليست هي ذاتُها النصَّ المقدَّس، وإنما تتراوح في قربها وبعدها عنه، ومن هنا تظهر ضرورة تجديد الاجتهاد .

أما الحرفية في التفسير فهي أن يلجأ المؤمن بكتاب مقدَّس ما إلى التمسك بحرفية النص، دون اجتهاد أو إعمال عقل، وكأن النص يحمل رسالة واضحة مباشرة صريحة مثل القاعدة العلمية، أو اللغة الجبرية، أو الصيغة السحرية، أو الأيقونة التي تفضي بمعناها لمن يتعبَّد أمامها . . بل كأن النص هو تجسد للإله في العالم، وكأن العالم هو كلٌ عضوي مصمت، لا ثنائيات فيه ولا أسرار .

إن ما يحدث في التفسيرات الحرفية هو أنه يتم إلغاء المسافة التي تفصل بين الدال والمدلول، وتُلغى فكرة الزمان تماماً وتُلغى ثنائية الدنيا والآخرة. فالتاريخ المقدَّس يصبح سيناريو ماديًا مباشراً (صورة طبق الأصل من الواقع) آخذاً في التحقق الآن وهنا (ولذا لا يمكن الاجتهاد في التفسير)، وكل ما ورد في النص المقدَّس يتحقق حرفيًا في ذلك التاريخ. وبالتالي، فإن التاريخ المقدَّس (المطلق) يصبح هو التاريخ الإنساني (النسبي)، ويصبح النص المقدَّس أيضاً متطابقاً تماماً مع الطبيعة (وقوانين العلم). ولذا، فإن كلام الإله المتجاوز يصبح قوانين الحركة .

ونلاحظ هنا سيطرة الحلولية الكمونية على العالم، كما نلاحظ محو الثنائيات، فالهجوم على لغة المجاز والاستعارة هو هجوم على تجاوز الإله للعالم، وعلى فكرة أن الإله يتجلى في التاريخ والطبيعة دون أن يتطابق معهما أو يكمن فيهما(فثمة علاقة اتصال وانفصال). وهو أيضاً هجوم على إنسانية الإنسان باعتباره كائناً مركباً

ربانيًا يحوي داخله عناصر طبيعية، كما يحوي ما لا يمكن رده إلى المادة، فعلاقته بالطبيعة هي أيضاً علاقة اتصال وانفصال. وعادةً ما يصاحب هذا الهجومَ الحرفي على لغة المجاز البحثُ عن لغة علمية جبرية، دقيقة واضحة محايدة تصلح للتعبير عن كلٍّ من الظواهر الإنسانية والطبيعية.

ويُلاحَظ أن النزعة الحرفية التي تزعم أن معنى النص المقدس واضح وبسيط، عادةً ما تخبئ نزعة أيديولوجية ما. فالتفسيرات الحرفية يمكنها أن تكتسب أي مضمون فكري يحمله المفسِّر الحرفي، إذ يمكنه ببساطة أن يلوي عنق النص المقدس، لا عن طريق التفسير الباطني، وإنما عن طريق الاجتزاء، فيأخذ أي نص من كتابه المقدس ويعزله عن النموذج العام الكامن والرؤية العامة، ثم يفرض عليه ما يشاء من معنى (وهو معنى لا يتجاوز ما في عالم المادة من أشياء وأحداث مباشرة)، ثم يقوم بتوظيفه بالطريقة التي تعن له، والتي عادةً ما تتفق ومصلحته، إذ إن المفسِّر الحرفي قد تحرَّر تماماً من القيود التي يفرضها النص المقدَّس عليه.

والتفسيرات الحرفية تفسيرات شعبوية، لأنها سهلة للغاية. إذ يَفتح المفسر النص المقدَّس ويأخذ منه سطراً أو سطرين ويفسرهما بطريقة مباشرة. فالشخص العادي (خاصةً في العصر الحديث بعد عزله عن تراثه وتاريخه) يريد أن يشعر ويدرك بحواسه الخمس، وهو يفضل الدقة والتحدد على التركيب والإبهام، ويفضل المباشرة على المجاز والتجاوز (أي أنه يفضل المعادلات الجبرية على الشِّعر)، ولذا فإنه يريد حين يفتح الكتاب المقدس أن يعرف المقابل المادي لما جاء فيه. ولذا نجد أن الحركات الثورية الشعبوية ذات الطابع المشيحاني الحلولي الكموني (أي التي تدور في إطار حلولي، وتتوقع نهاية التاريخ مع وصول المخلص الذي سيملأ الأرض عدلاً بعد أن امتلأت جوراً)، هذه الحركات عادةً ما تكون تربة خصبة لظهور التفسيرات الحرفية للنصوص المقدَّسة، والتنبؤات التي ترى أنه سيحدث تجسُّد كامل وفجائي للإله في التاريخ الإنساني (فيعود المركز إلى داخل النموذج) وتنتهي كل الآلام، ويتوقف التاريخ البشري باعتباره مجال الحرية والجبر، والانتصار والانكسار، ويصل إلى نهايته السعيدة.

ولكن يجب أن نلاحظ أن الخطاب الحرفي يبدأ ثورياً متطرفاً، وينتهي رجعياً مغرقاً في الرجعية. فالمفسر الحرفي البسيط يبدأ بأن يتجاوز التفسيرات المؤسسية المركبة السائدة، التي قد تبرر سلوك الطبقات الحاكمة. ولكن ما يحدث أنه بعد المرحلة الثورية المبدئية، تظهر الطبيعة الرجعية المحافظة للتفسيرات الحرفية، فهي تجعل الواقع المباشر، الزماني والمكاني، مرجعيتها الواحدة، ولا تتجاوزه.

ويمكننا أن نقول إن معظم الحركات الشمولية، اليمينية واليسارية، حركات حرفية، فهي حركات لها كتبها المقدَّسة (أعمال هتلر - كتابات ماركس - كتابات لينين - العهد القديم) التي تحتوي على كل ما يلزم للتعامل مع الواقع المادي (فثمة تطابق كامل بين النص المقدَّس وهذا الواقع). وإن حدث أن اختلف الواقع عما جاء في النص المقدَّس، فإنه يتم إصلاح الواقع بالقوة حتى يتفق وحرفية النص. وبالتالي . . عادةً ما ترتبط التفسيرات الحرفية بالبُعد العسكري. كما حدث في حروب الفرنجة، وكما حدث في العصر الحديث مع الصهيونية، التي ادَّعت أن صهيون (المجازية) هي فلسطين (الحرفية). ولفرض الرؤية الحرفية على الواقع، كان لابد من البطش والضرب بيدٍ من حديد على من يعوق مسيرة التقدُّم الصهيونية.

وأرى أنه حين نستخدم كلمة «أصولية» فلابد أن نردفها بكلمة «حرفية»، حتى نفرق بين هذه الحرفية والأصولية الحقة التي تصدر عن الإيمان بأن الإله متجاوز، وأن العالم المادي ليس هو البداية والنهاية، وأن مركزه ليس كامناً فيه. ولذا، فإن ثمة ثنائية لا يمكن محوها تجعل التفسيرات الحرفية أو (الباطنية) الواحدية تعجز عن تفسير عالم مركب، فهي تعبير عن الرغبة الجنينية الكمونية في الهروب من التركيب والثنائيات الفضفاضة.

المسيحية والتفسيرات الحرفية:

العقيدة الألفية الاسترجاعية في التراث المسيحي، التي تذهب إلى ضرورة توطين اليهود في فلسطين (استرجاعهم لها)، حتى يمكن أن يعود المسيح ويبدأ

حكمه لمدة ألف عام . . مَثَلٌ جيد على التفسيرات الحرفية. فهي عقيدة فسرت بعض الإشارات العابرة التي وردت في العهد القديم تفسيراً حرفيًا ومنحتها مركزية مطلقة. وقد حاولت الكاثوليكية تهدئة النزعة المشيحانية عن طريق وضع بعض الحدود على مسألة حلول المركز في العالم، وحلول الإله في التاريخ، وهو ما يؤدي إلى محو الثنائيات وظهور التفسيرات الحرفية المادية. ولذا، طرحت التفسيرات المجازية، وأكدت ضرورة البُعد عن التفسيرات الحرفية. فصهيون بالنسبة للكاثوليكية فكرة مثالية (مدينة الإله ـ أرض الماشيَّح) التي تتعلق بها الأفئدة والضمائر، ولا علاقة لها بالمنطقة الجغرافية التي تسمَّى فلسطين ولا بالزمان الإنساني، والشعب المختار هو جماعة من المؤمنين التي تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر.

وكانت المسيحية الكاثوليكية ترى نفسها «إسرائيل فيروس» أي «إسرائيل الحقيقية». وكان رأي الكنيسة الكاثوليكية أن مجيء المسيح قد نقض العهد الإلهي لإسرائيل وأنهاه. فبعد المسيح لا وعد ولا اختيار إلا لمن آمن بالخلاص وسعى إليه. وباب هذا الخلاص مفتوح لكل الناس بلا استثناء، وعلى اليهود أن يؤمنوا بالمسيح مثلهم مثل غيرهم إذا أرادوا الخلاص. أما النبوءات الخاصة بعودة اليهود فكانت تُؤوَّل على أنها تحققت حينما أعادهم قورش إلى فلسطين. أما الفقرات الأخرى التي تتنبأ بمستقبل مُشرق لإسرائيل، فقد كانت تنطبق ـ حسب تفسير القديس أوغسطين ـ على إسرائيل الجديدة وحسب، أي الكنيسة المسيحية. وبعد ظهور المسيح وإنكار اليهود إياه أصبح اليهود «إسرائيل الجسدية الزائفة»، والشعب المختار أصبح شعباً مختاراً للعنة الإله، وأصبحت اليهودية اسماً لا ديناً. ونتيجةً لذلك، كانت الكنيسة الكاثوليكية تفصل بين العبرانيين القدامى الذين كانوا يُعتبَرون شعباً مثالياً، وإسرائيل التي ورثتها الكنيسة الكاثوليكية من جهة، واليهود المعاصرين الذين كانوا يقفون في ضعفهم وذلتهم شعباً شاهداً على عظمة الكنيسة من جهة أخرى.

كان التفسير البروتستانتي لهذه القضية جدًّ مختلف، إذ أكد على ديمومة اختيار اليهود رغم التناقض بين الوعد القديم بالاختيار والوعد الجديد بالخلاص. فبحسب وجهة النظر البروتستانتية، لم يتغيَّر الميثاق. وقد فسر كالفن كلمة «الجديد» بمعنى «التجديد». وكما أن العهد الجديد لا يحتوي على نقض لما كان قديماً، فمحتوى الوعد واحد إنما أخذ أبعاداً جديدة، فالوعد لم يقم بحد ذاته بل ارتبط بمفهوم الوفاء به، أي أن الإله لم يُعطِ الوعد لليهود دون أن يتعهد بأن يفي به. والمسيح في نظر كالفن هو الوفاء بالعهد أو الوعد الإلهي دون نقض لما كان قبله، وهذا، على حد قول كالفن، ما قال به المسيح نفسه: إنه ما جاء لينقض، بل ليكمل، وإن كلامه لن يزول حتى يتم الكل. فنعمة الإله على اليهود في رأي كالفن لا يمكن إهمالها كعمل عظيم كان في الماضي ومرّ عليه الزمن، بل هو متضمَّن في حياة الكنيسة، أي أنه وعد أزلي. ولأنه أزلي، فإن الماضي يشبه الحاضر ويشبه المستقبل، وثمة استمرارية صلبة تؤدي إلى التفسيرات الحرفية. وتقوم التفسيرات الحرفية بتحويل نصوص العهد القديم وقصصه الديني إلى حقائق ووقائع (حوادث) تاريخية. كما ساد الاعتقاد بين البروتستانت بأن اليهود المعاصرين هم العبرانيون القدامى، وهم الفلسطينيون الغرباء في أوربا الذين سيعادون إلى فلسطين عندما يحين الوقت، ومن ثمَّ ظهرت العقيدة الألفية الاسترجاعية، وحلت محل فكرة الشعب الشاهد. وقد أدَّى هذا إلى ظهور ضرب من الفكر الصهيوني الاسترجاعي الذي يطالب بعودة اليهود إلى فلسطين .

ومما ساعد على ذلك، نزوع البروتستانت نحو الخلط بين المقدَّس والتاريخي، وبين المطلق والنسبي. فالوجدان البروتستانتي دائب البحث عن قرائن وإشارات (مادية) من الإله، ودائم الانتظار للرؤي (أبوكاليبس) التي تتحقق داخل التاريخ، وهذا جزء من نزعته الحرفية. وهذه الرؤية صهيونية في بنيتها، فهي رؤية تنكر التاريخ المتعين، وتنتقل بسهولة من العهد القديم إلى فلسطين وبالعكس، وهي تحوِّل اليهود المعاصرين إلى شعب الإله المختار، الذي له حقوق أزلية في أرض الميعاد .

ويمكن القول بأنه مع عصر النهضة (في الغرب) وظهور الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية، بدأت النزعة المشيحانية الألفية والتفسيرات الحرفية (والباطنية) في الظهور مرة أخرى، وتراجع المجاز والاستعارة والثنائية. والتفسير الحرفي (مثل التفسير الباطني) هو الأرضية التي يلتقي عندها الخطاب الديني بعد علمنته مع الخطاب العلماني المادي، فكلاهما ينكر التجاوز والثنائية، وكلاهما يؤمن بالكُمونية والواحدية وبوجود المركز في الدنيا وكُمونه فيها.

والبروتستانتية المتطرفة والصهيونية ذات الديباجات المسيحية تتبعان منهجاً حرفيًا لا أصوليًا. فالجماعات البروتستانتية المتطرفة جماعات تقدم تفسيرات حرفية للعهد القديم، تختلف تماماً عن التفسيرات المجازية والرمزية التي كانت تطرحها الكنيسة الكاثوليكية. وقد استمر هذا الوضع حتى وقتنا الحالي.

ولنضرب مثلاً.. تقوم الصهيونية ذات الديباجات المسيحية بتقديم تفسير حرفيّ للنص المقدس يمكِّنها من ليٍّ عنقه وتوظيفه لصالحها. فجيري فالويل، الواعظ المشهور بتأييده لإسرائيل، يذهب إلى أن كتاب حزقيال يشير إلى أرض معادية للماشيَّح هي «روش»، وهي أرض بها مدينتان هما «ميشيسن وتوبال». وتصبح روش «روسيا»، وتصبح ميشسن «موسكو»، وتوبال «تيبولسك». وستقوم روش بغزو إسرائيل ونهبها (حسب سفر حزقيال)، ولذا فإن فالويل يفسر هذا بأن روسيا ستقوم بغزو إسرائيل للحصول على الغنائم. وقد أطلق فالويل هذه النبوءات قبل سقوط الاتحاد السوفيتي، أي إبان الحرب الباردة، والمقصود من نبوءاته هو دعم سياسات الولايات المتحدة. وكلمة «النهب» يقابلها في الإنجليزية كلمة «سبويل spoil»، فإن حذفنا أول حرفين فإنها تصبح «أويل oil»، أي البترول، وهنا تصبح الأمور شديدة البساطة، ويمكن تحويل الكتاب المقدس إلى دعوة لغزو مصادر البترول والاستيلاء عليها! (وهنا تظهر النزعة العسكرية الواضحة).

وفالويل قد عبَّر بشكل حديث عن العقيدة الألفية الاسترجاعية التي ترفض التفسير المجازي، وترى أن النبوءة الخاصة بمعركة هرمجدون الختامية هي نبوءة لابد

أن تتحقق. ولا يقل تيري ريزنهوفر، المليونير الحرفي الأمريكي الذي يقوم بتمويل عملية إعادة بناء الهيكل، عنه في حماسه العسكري، فهو يرى أن السلام بين إسرائيل وجيرانها مسألة مستحيلة. بل ويرى، شأنه شأن الاسترجاعيين، ضرورة تحريك الأمور باتجاه الحرب لإضرام الصراع والتعجيل بالنهاية (ولذا، فإن موقف الاسترجاعيين الألفيين من مفاوضات السلام أكثر تشدداً من موقف أكثر صقور إسرائيل تشدداً). ولا يختلف الأمر كثيراً بشأن حدود أرض الميعاد، فهذه الحدود مُعطىً ثابت مقدَّس لا يمكن التفاوض بشأنه. كما أن حدود إسرائيل التي يتخيلها الاسترجاعيون أكثر اتساعاً من حدود إسرائيل الكبرى التي يتخيلها أكثر الصهاينة تطرفاً. فحدودها، حسب الرؤية الاسترجاعية، تضم الأردن وأجزاء من مصر ولبنان ومعظم سوريا (وضمنها دمشق)، أي أن الاسترجاعيين يرون ضرورة سفك الدم اليهودي تحقيقاً لرؤيتهم لنبوءات الكتاب المقدَّس.

وتحوُّل الحرفيين عن النزعة الثورية إلى النزعة الرجعية يظهر بشكل واضح في الولايات المتحدة، فالجماعات التي يقال لها مسيحية أصولية في الولايات المتحدة، هي في واقع الأمر جماعات حرفية، فهي تدافع عن القيم المسيحية وعن تماسك الأسرة، وهو ما يشكل تحدياً للنظام الرأسمالي العلماني في الولايات المتحدة، وهو نظام غير معنيٍّ بالقيم. ولكننا مع هذا نجد أن هذه الجماعات تساند اقتصاديات السوق الحرة، وهي أكبر آلية لتقويض دعائم الأسرة! كما أنها تؤيد سياسات أمريكا الخارجية والدولة الصهيونية، وهي سياسات لا علاقة لها بأية منظومات أخلاقية، مسيحية كانت أم يهودية أم إنسانية. وهذا يدل على سذاجة الحرفيين، ويبيِّن مدى ارتباط رؤيتهم بالواقع الذي يرفضونه، ومدى اعتمادهم عليه، وعجزهم عن تجاوزه.

الصهيونية والحلولية:

يبدأ تاريخ الصهيونية ذات الديباجات اليهودية مع التفسيرات الحرفية للعهد القديم (الذي بدأ في الأوساط البروتستانتية الحرفية في إنجلترا في القرن السابع

عشر)، والتي حولته من نص روحي متجاوز للمادة إلى نص مادي يخدم مصلحة المفسر. وقد تلقفت الأوساط الاستعمارية السياسية هذا التفسير، ثم تلقفه منهم بعض المثقفين من يهود غرب أوربا ووسطها، ثم تبنته النخب الحاكمة في الغرب، إلى أن أصبح جزءاً من الاستراتيجية الغربية العامة تجاه العالم الغربي.

والحركة الصهيونية، رغم علمانيتها الواضحة، اكتشفت القيمة التعبوية للخطاب الديني الحرفي، فتبنته، وتبنت مصطلحاته فأفرغتها من محتواها الديني وفرضت عليها محتوى مادياً زمنياً من خلال التفسير الحرفي. وقد ترجم التفسير الحرفي نفسه إلى الدولة الصهيونية التي تدَّعي أنها دولة يهودية، رغم أن معظم مستوطنيها لا يعرفون شيئاً عن العقيدة اليهودية، وغالبيتهم لا تمانع في إجراء زواج بين رجلين أمام حائط المبكى على يد حاخام إصلاحي (كما حدث في عام ١٩٩٨)! على الرغم من كل هذا، كان على الصهيونية أن تتجمل بالديباجات الدينية (الحرفية)، حتى يمكنها خداع الجماهير اليهودية وتجنيدها وراء الدعوة الصهيونية.

لكل هذا يكون الادعاء بترادف الصهيونية واليهودية ادعاءً باطلاً. ولكن مع هذا يجب أن نشير إلى بعض العناصر داخل اليهودية التي جعلت عندها قابلية لأن يُستولى عليها من قِبَل الصهاينة. وأولى هذه العناصر ما أسميه «التركيب الجيولوجي التراكمي»، وهي أن اليهودية مكونة من عدة «طبقات» متراكمة.. الواحدة فوق الأخرى، متجاورة دون أن تتفاعل، الأمر الذي أدى إلى وجود تناقضات جوهرية عديدة داخل العقيدة اليهودية. ويمكن أن نضيف إلى كل هذا اعتراف الشريعة اليهودية بالملحد يهودياً (باعتبار أن أمه يهودية). ولذا كان من السهل على الصهاينة أن يجدوا من الفتاوى والسوابق في التراث الديني ما يعطي أساساً دينياً لدعواهم (المهرطِقة من منظور اليهودية المعيارية).

لكن العنصر الحاسم الذي أدى إلى وقوع اليهودية في أسر الصهيونية هو تصاعد معدلات الحلولية في اليهودية، ابتداءً من القرن الرابع عشر، بعد أن أصبحت القبَّالاه (التراث الصوفي الحلولي) مقبولة من الحاخامات، حتى إن معظم

التفسيرات الحاخامية أصبحت ذات طابع حلولي. ومع هذا نجح الحاخامات في كبح جماح الرغبة في العودة إلى الأرض، بأن جعلوا العودة منوطة بأمر إلهي سيصدر في آخر الأيام فيأتي المسيحُ المخلِّص اليهودي (الماشيَّح) ويقود شعبه إلى صهيون. بل إن العودة إلى فلسطين (صهيون) دون انتظار الأمر الإلهي كانت تُعدُّ كُفراً وهرطقة، فمَنْ «يعود» كان يرتكب بعودته خطيئة «داحيكات هاكتيس»، أي التعجيل بالنهاية، وعودته إن هي إلا محاولة من جانبه أن يفرض مشيئته على الإرادة الإلهية. لكن رغم هذا كانت النزعة المشيحانية قوية للغاية رغم كمونها في انتظار من يفجرها.

ويدور الفكر الحلولي حول ثلاثة عناصر: الإله-الطبيعة-الإنسان. وفي إطار الحلولية اليهودية، يتحول الإنسان إلى الشعب اليهودي، وتتحول الطبيعة إلى الأرض اليهودية (إرتس يسرائيل-أرض الميعاد)، أما الإله فيتحوَّل إلى المبدأ الواحد الذي يحل فيهما معاً. ولا تختلف هذه الرؤية الحلولية الكمونية عن الصهيونية العلمانية المادية إلا في بعض التفاصيل، وفي الطريقة التي تُسمَّى بها العناصر التي تكوِّن دائرة الحلول. ويمكن التعبير عن هذه الرؤية الحلولية الكمونية، اليهودية والصهيونية، على النحو التالي:

الشعب اليهودي   المبدأ الواحد   الأرض اليهودية

ويسمَّى «المبدأ الواحد» (أهم عنصر في الثالوث الحلولي) تسميات عديدة. فالمتدينون يسمونه «الإله» (وَحْدة وجود روحية)، أما الملحدون فيسمونه تسميات كثيرة: «روح الشعب»-«التراث اليهودي»-«العرْق اليهودي»-«التوراة كتعبير عن روح الشعب» (وَحْدة وجود مادية). ولكن كلا الفريقين يرى المبدأ الواحد باعتباره الرباط العضوي الذي يربط بين الشعب والأرض، أو القوة التي تسري فيهما.

ويُلاحَظ أنه لا يوجد فارق بين الإله والعرْق اليهودي (على سبيل المثال)، فكلاهما (حالٌّ) في الشعب والأرض لا يتجاوزهما، فهو الشيء نفسه رغم اختلاف التسميات.

نجم عن حلول الإله في كلٍّ من الشعب والأرض أن أصبح الشعب مقدَّساً وأصبحت الأرض هي الأخرى مقدَّسة. يختلف الفريقان العلماني والديني في تسمية مصدر القداسة ولكنهما لا يختلفان البتة في أن القداسة تسري في الشعب والأرض. وتسمية مصدر القداسة في المنظومات الحلولية ليست أمراً مهماً، إذ إن الحلول يجعل المادة المقدَّسة أهم من مصدر القداسة. ويتفق العلمانيون والمتدينون على أن المبدأ الواحد (الإله أو روح الشعب) حالٌّ في المادة، كامنٌ فيها، غير مفارق لها. ومن ثمَّ يستطيع أعضاء الفريقين الصهيونيين، الديني والإلحادي، أن يترجموا العناصر الحلولية إلى شعار سياسي مثل: أرض يسرائيل لشعب يسرائيل حسب توراة يسرائيل، وهي صيغة تفترض علاقة عضوية صارمة بين العناصر الثلاثة تمنح أعضاء هذا الشعب حقوقاً مطلقة. وتصبح توراة يسرائيل كتاباً مقدَّساً مرسلاً من الإله بالنسبة للصهاينة الدينيين، أو كتاب فلكلور يعبِّر عن روح الشعب بالنسبة للصهاينة الملحدين. وبينما يؤكد الحاخام كوك (الأب الروحي والفكري لجماعة جوش إيمونيم)، على سبيل المثال، أن روح الإله وروح يسرائيل شيء واحد، أي أن الشعب في قداسة الرب، فإن فلاديمير جابوتنسكي يشير إلى الشعب اليهودي بوصفه ربَّه، ويشير موشيه ديان إلى الأرض باعتبارها ربَّه أيضاً. وصياغة كوك الدينية وصياغة جابوتنسكي وديان الإلحادية متشابهتان تماماً في بنيتهما، فكلتاهما تنتهي إلى شعب مقدَّس له حقوق مطلقة في أرضه المقدَّسة، فهو شعب حلَّ الإله فيه وفي أرضه، حسب صياغة كوك، وهو شعب/ إله وأرض/ إله في صياغة الملحدين، والفارق بين الصياغتين أمر شكلي.

وقد قال نوفاليس إنه لا يوجد فرق كبير بين أن أقول «أنا جزء من الإله» أو أقول «إن الإله جزء مني»، ولا فرق بين أن أقول: «إن الإله هو العالم» أو أن أقول: «إن العالم هو الإله». ويمكننا القول بأنه لا يوجد فرق كبير بين أن يقول الصهيوني المتدين: «الإله هو الشعب»، وأن يقول الصهيوني: «الشعب هو الإله»، فالمسافة بين الكل والجزء تختفي فيصبح الكل هو الجزء، ويصبح الشعب هو الإله.

الصهيونية والتفسيرات الحرفية:

ومن أهم آليات تضييق الرقعة بين الدينيين والعلمانيين (في إطار الحلولية الكمونية) تبنِّي الدينيين تفسيرات العهد القديم الحرفية والعقائد اليهودية. فالأرض في المفهوم الحاخامي التقليدي (المجازي) كانت «صهيون الروحية» التي توجد في القلب، وقد وصفها نيثان برنباوم (بعد أن ترك الصهيونية وأصبح أرثوذكسياً) بأنها ليست وطناً مادياً جديداً، بل هي كيان ديني لم يتوقفوا قط عن حبه والحنين إليه وتذكره. والشعب ليس شعباً عِرْقياً مادياً مثل كل الشعوب وإنما جماعة دينية تدين بالولاء للإله من خلال الميثاق ومن خلال الإيمان بمنظومة قيمية. ولذا، فإن عودة هذا الشعب إلى أرضه لا يمكن أن تتم إلا بأمر الإله في نهاية التاريخ.

بدلاً من هذه العقائد التي تحوي قدراً من التجاوز، وبالتالي تتطلب تفسيرات مجازية، طرح الصهاينة المتدينون تفسيرات حرفية لا تختلف كثيراً عن التفسيرات العلمانية (التي تنكر التجاوز) رغم احتفاظها بالمصطلح الديني. فالشعب أصبح مجموعة من البشر التي لها حقوق مطلقة منفصلة عن المنظومات القيمية الأخلاقية اليهودية، فهم ذوو حقوق مطلقة لا يختلفون كثيراً عن شعوب أوربا في المرحلة الإمبريالية.

واكب هذه الحرفية في التفسير ظهور ديباجات علمانية حلولية، فالشعب في الخطاب الصهيوني أصبح الشعب العضوي (فولك)، وهو مفهوم يَصدُر عن الإيمان بأن ثمة وَحْدة وجود (عضوية) تربط الشعب (العضوي) وأرضه وتراثه، وأن الجميع تسري فيهم روح واحدة هي مصدر الترابط العضوي هذا، الذي لا تنفصم عراه. وهذه الفكرة فكرة حلولية تجعل الذات القومية موضع التقديس وتخلع عليها المطلقية، والنسق الفلسفي الكامن وراءها نسق مغلق، إذ إن هذه الذات تصبح مرجعية نفسها.. هي البداية والنهاية، وحتى برامجها السياسية تصبح مقدَّسة. وعادةً ما تصل هذه النماذج إلى لحظة تحقُّقها في لحظة نهاية التاريخ والفردوس الأرضي، وحين تتجلى في كل مناحي الحياة، وتتجسد من خلالها. ولذا نجد أن

الصور المجازية التي تُستخدَم في إطار هذه الأنساق صور مجازية عضوية تعبِّر عن عالم عضوي مصمت ملتف حول نفسه .

ولأن العلاقة عضوية حتمية، فإن هذا يعني أن الأرض اليهودية (إرتس يسرائيل) ستظل خراباً ومهجورة إن تم فصل الشعب المقدَّس عن أرضه المقدَّسة . وهذا الشعب نفسه سيظل في حالة اغتراب وحزن (بل فساد وانحطاط) إن ظل بعيداً عن الأرض. فالأرض تكتسب الحياة من الشعب، والشعب يكتسب الحياة من خلال الأرض. وهذه الرؤية هي التي تفسر الشعار الصهيوني «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض». فالأرض (اليهودية) ترتبط بشكل عضوي حلولي كموني بالشعب اليهودي، ولذا فإن وُجد شعب آخر على هذه الأرض (الشعب الفلسطيني على سبيل المثال)، فليس له وجود في المنظور العضوي الحلولي (ولذا لابد من تهميشه وطرده وإبادته). وإن وُجد ٩٩٪ من يهود العالم خارج فلسطين، متشردين في بقاع الأرض، فهم لا يزالون بلا أرض بسبب العلاقة العضوية الحتمية التي تربطهم بالأرض المقدَّسة. والتاريخ اليهودي بأسره تعبير عن رغبة اليهود العارمة في العودة لهذه الأرض لتحقيق تلك الرابطة العضوية .

وبعد أن أسقط المتدينون العنصر المجازي (والإيمان بالتجاوز)، وبعد أن تبنَّى العلمانيون الصيغ الرومانتيكية العضوية الحلولية، أصبح اللقاء بين الفريقين سهلاً، فعدَّل المتدينون متتالية العودة حتى يمكنهم تَقبُّل أطروحات الصهيونية العلمانية وممارساتها (اللاأخلاقية) وإعطاؤها شرعية دينية. فبدلاً من المتتالية التقليدية :

نفي بأمر الإله ـ انتظار الماشيَّح ـ مقدم الماشيَّح بإذن الإله ـ عودة تحت قيادته .

أصبحت المتتالية كما يلي :

نفي ـ عودة مجموعة من اليهود (عودة مادية فعلية) للإعداد لمقدم الماشيَّح (دون انتظار مشيئة الإله) ـ مقدم الماشيَّح ـ عودة تحت قيادته .

والعودة المقدَّسة، المادية الفعلية الحرفية، تتطلب بطبيعة الحال استخدام العنف

والقتل ومساندة الإمبريالية العالمية وطرد الشعب الفلسطيني، وهذا ما فعله الصهاينة المتدينون وقاموا بتبريره بديباجات دينية تخلع على ذواتهم وأفعالهم قداسة ومطلقية (كما هو الحال دائماً مع المنظومات الحلولية). وفي نهاية الأمر، تَبنَّى المتدينون الصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة بعد أن قاموا بتهويدها، فنقل بعض أعضاء الجماعات اليهودية إلى خارج أوربا، وتحويلهم إلى مستوطنين يوظفون لصالح القوى الاستعمارية التي ستقوم بنقلها ودعمها، أصبح «العودة إلى أرض الميعاد والأجداد أو الصعود إليها» (عالياه). وصهيون التي توجد في القلب تتحول من مفهوم ديني إلى بقعة جغرافية، يتم الاستيطان فيها، ويمكن لليهودي (أو أي فرد) أن يركب طائرة ويذهب إليها، ويمكن للمستوطنين الصهاينة أن يرسلوا منها بطائراتهم الحربية لتدك القرى والمدن والأخضر واليابس. أما وعد بلفور فيصبح الوعد الإلهي (على أن تكون العودة دون انتظار لمشيئته) . . وهكذا.

وتتجلى الحلولية العضوية في موقف كلٍّ من المتدينين والملحدين من الجيش الإسرائيلي. فقد ذهب الحاخام تسفي كوك، حفيد الحاخام إسحق كوك، إلى أن الجيش الإسرائيلي هو القداسة الكاملة، وهو الذي يمثل حكم شعب الإله فوق أرضه. ولا يختلف الملحدون الحلوليون عنه في موقفهم من الجيش، فهم، عند احتفالهم بعيد الاستقلال على سبيل المثال، يُغيِّرون منطوق المزمور ١١٨/ ٢٤ الذي يقول: «هذا هو اليوم الذي صنعه الرب» بحيث يصبح: «هذا هو اليوم الذي صنعه تسهال»، أي الجيش الإسرائيلي (مصدر التماسك والوحدة العضوية). وقد أسس الصهاينة دولتهم الصهيونية، بحيث تكون الإطار الشعائري (الحلولي المادي) الذي يعزل اليهودي عن العالم، فهي الدولة الجيتو التي تحيط المواطن برموز وشعارات يهودية، وهي الأداة التي يتحقق من خلالها الثالوث الحلولي المقدَّس.

هذا لا يعني أنه لا يوجد اختلاف بين الحلوليين الملحدين والحلوليين المتدينين. فحلولية الملحدين هي وَحْدة وجود مادية، أي حلولية بدون إله، على عكس حلولية المتدينين، فهي تنبع من وحدة الوجود الروحية. ولذا، نجد أن الدولة بالنسبة

للدينيين هي أهم تجلٍّ للإله. أما بالنسبة للملحدين، فهي ليست تجلياً، وإنما هي نفسها موضع التقديس. وعادةً ما يُسوَّى هذا الخلاف بالطرق اللفظية السلمية. فعلى سبيل المثال، حين نوقش إعلان دولة إسرائيل، أصر المتدينون على ذكر عبارة «عناية الإله»، فرفضها اللادينيون، وتم حل المشكلة باستخدام عبارة «تسور يسرائيل»، أي «صخرة إسرائيل»، وقد اختيرت العبارة عن عمد لإبهامها، فهي قد تعني الأب، وقد تعني الملك المقدَّس الذي يتوجه إليه اليهودي المتدين، كما أنها قد تكون: «هُوية إسرائيل الجمعية الصخرية (الصلبة) والإرادة القومية التي تحدَّث عنها روسو (وآحاد هعام من بعده)، والتي توجِّه مصير الأمم، نوع من الجوقة الإغريقية التي تمثل الماضي والحاضر والمستقبل، إلا أن العبارة تعني «الإله الذي يحل في الشعب ويجعله مطلقاً» بالنسبة للمتدينين، وتعني «الذات القومية ومصدر المطلقية وموضع القداسة» بالنسبة لغير المتدينين.

وقد وضع كثير من أعداء الصهيونية من اليهود وغير اليهود أيديهم على هذه الخاصية في الصهيونية باعتبارها حلولية واحدية روحية (أي باعتبارها شكلاً من أشكال الوثنية) تم تحويلها إلى حلولية مادية. وقد أشار بعض الحاخامات إلى دولة إسرائيل باعتبارها العجل الذهبي الجديد الذي يعبده اليهود. كما احتج الحاخام جرسون كوهين بقوله: «إن كثيراً من يهود العالم يتصورون أن إسرائيل هي معبدهم الأساسي، وأن رئيس وزرائها حاخامهم الأكبر».

وقد ظهرت في ألمانيا، في الثلاثينيات، جماعة من المفكرين الدينيين اللوثريين الذين أدركوا العناصر الفكرية المشتركة بين النازية والصهيونية (باعتبارهما أيديولوجيتين حلوليتين) وأبعادهما العدمية، ومن هؤلاء هاينريش فريك الذي حذر اليهود من فكرة الشعب العضوي التي يدافع عنها النازيون والصهاينة، كما عرَّف كلاًّ من النازية والصهيونية بأنهما حركتان حولتا الأرضية (الارتباط بالأرض) والدنيوية (الارتباط بالدنيا) - وهي أمور مادية - إلى كيانات ميتافيزيقية، أي إلى دين. وأشار إلى أن النازية والصهيونية تتبنيان صورة مجازية عضوية، فألمانيا كيان

عضوي متماسك، واليهود كيان عضوي متماسك، ولذا لا يمكن لكيان عضوي أن يستوعب الآخر، والمحصِّلة النهائية هي القول بأن ألمانيا لا يمكنها أن تقبل اليهود أو تظهر التسامح تجاههم.

وفي عام ١٩٢٦، حدد فيلي ستارك ما تصوره موقف المسيحية من مسألة الشعب العضوي (أي الشعب الذي يرتبط أعضاؤه برباط عضوي لا تنفصم عُراه، رباط يربطهم الواحد بالآخر، كما يربطهم بتراثهم وبأرضهم). فأشار إلى نقاط التشابه بين الصهيونية والنازية، فكلتاهما تدور حول قيمة مطلقة تحيطها القداسة الدينية، الدم والتربة (الشعب والأرض في الثالوث الحلولي)، وهي قيمة تضرب بجذورها في المشاعر الأسطورية الكونية، وفي ممالك الأرض بدلاً من مملكة السماء. وبالتالي توصَّل فيلي ستارك إلى أنه لا يوجد مجال للتفاهم بين المسيحية وعبادة الشعب العضوي (فولك) اليهودية أو النازية. كما توصل إلى أن كلاًّ من الصهيونية (التي تحاول أن تؤسِّس الهيكل الثالث، أي الدولة الصهيونية) والنازية (التي أسست الرايخ الثالث، أي الدولة النازية).. تجسيد لعدم فهم البعد المجازي في العقيدة الألفية الاسترجاعية في المسيحية. وبالتالي، فإن كلتا الحركتين ضربٌ من ضروب المشيحانية السياسية، التي تُحوِّل الدنيوي (المدنَّس) إلى مقدَّس، وبذلك يمثل كل منهما تهديداً لليهودية والمسيحية.. بل وللجنس البشري بأسره.

الفصل الرابع

هاتان تفاحتان حمراوان: دراسة في التحيز وعلاقة الدال بالمدلول

هل يمكننا تخيل لغة دقيقة تماماً، ترتبط فيها الدوالُّ بمدلولاتها بشكل حتمي آلي كامل، لا يفصل بينهما فاصل، ولا توجد بينهما ثغرات، بحيث يكون لكل دالٍّ مدلول واحد (يمكن التوصل إليه من خلال الكمبيوتر) ؟!

لو حاولنا ذلك لاكتشفنا أن هذا لا ينطبق إلا على اللغة الجبرية الصارمة، حيث لا نتعامل إلا مع رموز جبرية مثل «أ»، و«ب»، و«س». ولكن لغة الجبر لا تشير إلى أي شيء خارج ذاتها، فهي بريئة تماماً من الواقع (وكأنها آلهة حجرية قديمة هجرها عابدوها !)؛ ولذا يتطابق الدال والمدلول تماماً. بل.. ولا داعي للتطابق، إذ إنه لا يوجد مدلول أساساً. فـ«أ» هي هي، و«ب» هي هي أيضاً، أما «س» (الإنسان) فهو يختفي تماماً؛ إذ لا حاجة لنا به في النسق الهندسي الجبري الحتمي.

ولكن لغة الدوال بدون مدلولات تستدعي «لغة» ثانية، وهي لغة المدلولات دون دوال، وهي نقطة الحلم المطلق.. نقطةٌ بريئة أيضاً من الواقع، ذاتٌ كاملة، مكتفيةٌ بذاتها، تفشل كل الدوال في التعبير عنها. وكلما اتسعت الرؤية، كما يقال، ضاقت العبارة، إلى أن نصل إلى النقطة التي يتوهم فيها صاحب الرؤية أنها ـ والعياذ بالله ـ متسعة إلى درجة أنها تشمل كل شيء، عندئذ لا تضيق العبارة وحسب، وإنما تتفتت وتتبعثر الكلمات والدوال ثم تتلاشى، «ولا يَبقى إلا الصمت» !

وما بين النقطتين المستحيلتين ـ لغة الجبر والصمت ـ وما بين النقطتين البريئتين من الواقع والإنسان، وما بين النقطتين المتجردتين من الزمان والمكان، وما بين النقطتين المصمتتين ـ سنضع بحثنا. ولنبدأ بأن نؤكد أن أي نص كتبَته يدُ إنسان هو مجموعة من الدوال التي تشير من خلال علاقاتها الداخلية، إلى مجموعة من المدلولات والعلاقات الخارجية. ولابد أن ثمة أفكاراً كوَّنها هذا الإنسان، كاتب النص، في عقله وقلبه عن مجموعة من الظواهر والعلاقات في الواقع، أراد أن يعبِّر عنها من خلال مجموعة من الدوال «يتصور» أنها في علاقاتها الداخلية تشاكل الواقع (أو المدلول) الخارجي.

مزاوجة الدال بالمدلول:

نقول «يتصوَّر» عن عمد؛ لأن علاقة الدال بالمدلول في الخطاب الإنساني لايمكن أن تكون علاقة ترادف أو تقابل كاملة. فثمة ثغرة قد تضيق أو تتسع تفصل بينهما. ولنضرب مثلاً.. إن قلتُ: «هذه تفاحة حمراء» وعند طرف إصبعي تفاحة حمراء مستديرة ـ ويستحسن أن يكون هناك شخص آخر يستمع إلى ما أقول ـ فإن الثغرة بين الدال والمدلول تكون ضيقة. فالرؤية هنا ضيقة إلى أقصى حد، فلا توجد سوى تفاحة واحدة وإصبع تشير إليها. ومن ثمَّ تتسع العبارة بما فيه الكفاية وتفي بالغرض. ولكن الثغرة مع هذا قائمة. ولعل صديقي كان جائعاً فنظر إلى التفاحة نظرة نهمة، أو لعله كان لا يحب التفاح فنظر إلى التفاحة بعدم اكتراث، ولعل كلمة «حمراء» استدعت في ذهنه أشياء أثارت همومه وأحزانه!

ولكن يمكن أن تتسع الثغرة تماماً، إذ ماذا لو قصصت عليكم قصة تلك التفاحة التي أخبرتني أمي عنها في طفولتي في دمنهور.. تفاحة حمراء تتدلى من أغصان شجرة خضراء في الجنة؟! سأجلس تحت الشجرة بإذن الله ولا أبوح، وإنما يدور في خاطري أنني أريدها فتتدلى بنفسها وتستقر في جوفي من خلال وجداني، تماماً مثلما نزلت في كفي من خلال رغباتي. كانت أمي تضيق بأسئلتي الكثيرة، وتوفيت

رحمها الله وتركتني دون إجابة. وأين تفاحة الفردوس الحمراء المغروسة في أحلامي من تلك الموجودة عند طرف إصبعي؟! «هاتان تفاحتان حمراوان». . وشتان شتان بينهما!

العلاقة بين الدال والمدلول أبعد ما تكون عن البساطة، فالدال الذي يستخدمه المرء، حتى قبل أن يدخله في علاقة مع المدلول، ليس أمراً واضحاً محدَّد المعالم، وإنما هناك معناه الظاهر، وتضميناته الكامنة، وهناك ظلال المعاني التي يكتسبها من خلال الدوال المترادفة أو شبه المترادفة معه، ثم هناك كذلك علاقته بالدوال الأخرى داخل وخارج النص، وهناك عشرات الأبعاد الأخرى للدال في حد ذاته. أما المدلول في حد ذاته، فهو الآخر غاية في التركيب. فقد يكون حالة عاطفية، أو حالة عقلية، أو حالة عاطفية عقلية، أو حالة عاطفية أصلها مادي، أو حالة مادية أصلها عاطفي، أو حالة مادية أصلها مادي، أو حالة مأساوية ملهاوية تاريخية رعوية يثرثر بها حكيم عجوز لا يعي تماماً ما يقول!

ومحاولة الربط بين الدال والمدلول ليست سهلة، ولا آلية، ولا حتمية. فهي تمرُّ عَبْر الزمان والمكان الإنسانيين. وهي علاقة تبدأ في عقل الإنسان وقلبه (باعتباره الكاتب)، وتنتهي في عقل الإنسان وقلبه (باعتباره المتلقي). وعقل الإنسان قاصر كما يعرف البعض، وقلبه قُلَّب كما يتفق الجميع. فثمة مسافة طويلة من الأحلام والأوهام، والرغبات والأهواء، والأفكار والمصالح تفصل بين الدال والمدلول. كما نعرف أنه من المستحيل الإخبار عن الواقع كله حتى لو أراد المرء، فالواقع متشعِّب، وإدراكي له يجعله متزامناً حتى في تاريخيته وزمنيته. أما الخطاب، فبسيط، وتتعاقب فيه الكلمات ولا تتزامن. والعلاقة بين البنية اللغوية التي ينتمي إليها الدال، والبنية التاريخية أو الاجتماعية التي ينتمي إليها المدلول ـ علاقة مركبة إلى درجة كبيرة. فالبنية اللغوية بنية سكونية بشكل عام، أما البنية التاريخية أو الاجتماعية فهي بنية متحركة متغيِّرة. ولذا، فثمةَ فجوة زمنية دائمة بين الدال والمدلول، قد تتزايد اتساعاً حتى يصبح الدال لا علاقة له بالمدلول. ويمكن القول إنه

بينما نجد أن الدال رأسي سكوني يتسم بالاستمرارية والتزامن، فإن المدلول أفقي ويتسم بالتعاقب .

ويمكن أن أستمر في محاولة توضيح مدى تركيبية الوضع الإنساني وحدود الخطاب الإنساني، ولكن هذا ليس بحثاً في ذلك الموضوع، ولذا فلنقبل بهذه المقولات، ولنخلُص منها إلى أنه لابد من الاختيار بين عدد لا بأس به من الدوال، للإخبار عن مدلول مركب متشابك مع عدد لا حصر له من المدلولات. وعملية الاختيار تعني إبقاءً وتأكيد أواستبعاداً وتهميشاً. اختيار أو تأكيد لمعنى، واستبعاد أو تهميش لآخر، واختيار أو تأكيد لدال، واستبعاد وتهميش لآخر. أي أنه لا يوجد تلاق آلي (أو تلاحم ضروري وعضوي) بين الدال والمدلول، وإنما هناك حتمية الاختيار (أو الاجتهاد) الإنساني في محاولة مزاوجة الدوال بالمدلولات، وهي عملية تتضمن قدراً من التحيز لدال على حساب آخر، ولجانب من المدلول على حساب جانب آخر. وهي عملية تتفاوت في درجات النجاح، ولكنها لا يمكن أن تصل إلى النجاح (الجبري) المطلق، فهذه نقطة كما أسلفنا مستحيلة .

مزاوجة الدال بالمدلول اختيار واجتهاد وتحيز، ولا يهم من منظور هذا الفصل إن كان التحيز واعياً أم غير واعٍ، فالله وحده يعلم ماذا تخبئ النفوس، ويبقى لنا نحن البشر أن نرصد بعض أشكال التحيز وبعض آليات تجاوزه. فنحن لن نسقط في عدمية التفكيكيين الذين يطرحون نقطة التطابق الكاملة والمستحيلة بين الدال والمدلول، باعتبارها النقطة الوحيدة التي يتم فيها الإفصاح عن مكونات النفس البشرية، وعن رؤيتنا للواقع. وحينما يكتشفون المسافة بين الدال والمدلول يحاولون ملأها تماماً، وحينما يفشلون (وهم حتماً سيفشلون) يعلنون أنها الأبوريا: الهُوَّة التي لا قرار لها . العدمَ الكامل، أو يعلنون انتهاء المشروع الإنساني كله بسبب فشل اللغة. فهي في منظورهم، مجرد كلام في كلام، ولا فرق عندهم بين لغو الحديث وأحسن القول .

التحيز والمكون الحضاري للمدلولات:

التحيزات التي سنرصدها في هذا الفصل هي التحيزات الكامنة في كثير من المصطلحات التي نستخدمها في علومنا الإنسانية وفي وصفنا لواقعنا. ولنركز على المصطلحات التي نستوردها من الخارج ولم نَسُكَّها أو ننحَتها بأنفسنا. وقد أدمنَّا تماماً عملية نقل المصطلحات دون إعمال فكر أو اجتهاد، ودون فحص أو تمحيص، وأصبحت العلوم الإنسانية العربية عقلها في أذنيها.. تنقل آخر ما تسمع بأمانة وموضوعية تبعثان على الضحك! ولهذا فَقَدَ الإنسان العربي الحديث القدرة على التعامل مع واقعه بكفاءة. أما من يدرك الواقع حق الإدراك ثم يصنفه حسب مقولاته، ويسميه أسماء تتفق وهذا الإدراك فيمكنه الحركة فيه بقدر معقول من الحرية؛ إذ إنه سيراكم المعلومات داخل مقولاته وأطره هو، مما قد يزيد من مقدرته على التنبؤ بمسار هذا الواقع، ويحسِّن من مقدرته على التعامل معه.

وقد يمكن نَقلُ الكلمات الدالة على الآلات أو الأشياء؛ لأن محيطها الدلالي محدَّد للغاية، فحينما نقول «سيارة» أو «تليفزيون» فلا توجد صعوبة غير عادية في معرفة المقصود؛ لأن علاقة الدال بالمدلول واضحة ومحددة إلى حدٍّ كبير. فالدال بسيط، والمدلول نفسه محدود الدلالة، ولذا تظل الثغرة بينهما ضيقة. ويسري نفس الوضع على العلوم الطبيعية، فإن أشرنا إلى ظاهرة غليان الماء فمن المعروف أن درجة غليان الماء هي مائة درجة مئوية في ضغط جوي محدَّد، والماء نفسه يمكن تعريفه برموز جبرية. ولذا فالتجربة العلمية مضبوطة إلى حدٍّ كبير، حُيِّد فيها بُعدا الزمان والمكان إلى حدٍّ ما، ولذا فإن نَقل مصطلحات العلوم الطبيعية مسألة أكثر سهولة من نَقل مصطلحات العلوم الإنسانية، ومع هذا.. فهي عملية محفوفة بالمخاطر والمزالق.

وحينما ننتقل إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية، فالصورة تصبح مركبة إلى أقصى حد للأسباب التالية:

١ ـ كل دالٍّ متجذِّر في تشكيل حضاري فريد، له لغته المعجمية والحضارية الفريدة،

ولذا فالدال (وحقله الدلالي) مرتبط بسياق حضاري محدَّد، ويشير إلى ظواهر بعينها دون غيرها .

٢ ـ الدال بطبيعة الحال لا يشير إلى مدلول خارجي وحسب، وإنما يحتوي أيضاً على وجهة نظر من سكَّه وزاوية رؤيته واجتهاداته (منظوره). وتزداد الأمور تعقيداً إذا كانت الدوال ذات طابع عقائدي من مصلحة فريقٍ ما الترويج لها، إذ يصبح المنظور داخل الدال أكثر أهمية .

إن تحيز الدال هنا مزدوج: تحيز سياقه، وتحيز مَنْ صاغه. وحيث إننا نترجم عادةً من الإنجليزية والفرنسية، وأحياناً من اللغات الأوربية الأخرى، ولا نترجم إلا قليلاً جداً من لغات شرقية (مثل السواحلية أو اليابانية) ـ فإن المصطلحات المترجمة عادةً ما تحمل منظور صاحبها، وهو المنظور الغربي .

وأول أشكال التحيز الذي سنرصده هو التحيز الناجم عن ارتباط الدال بسياقه الحضاري الذي نشأ فيه ومحدودية حقله الدلالي، وبالتالي قصوره عن الإخبار عن مدلوله إن نُقل إلى سياق حضاري جديد. بل يصبح الدال في هذه الحالة مصدراً لدلالات لا توجد في الواقع، وستاراً يخبئ جوانب من المدلول .

فعلى سبيل المثال: حينما نستخدم كلمة «أسرة» في سياق غربي علماني حديث، فإننا سنجد أن مدلولها مختلف عن كلمة «أسرة» في سياق عربي إسلامي تقليدي. فدرجة التماسك بين أعضاء الأسرة في السياق الأول مختلفة عنها في السياق الثاني. ولابد أن درجة تضامن أعضاء الأسرة في المجتمع الأول التعاقدي التناحري تختلف درجة عن تضامن أعضاء الأسرة في المجتمع التراحمي. ومسئولية الأبوين في المجتمع التعاقدي تختلف عنها تمامًا عن مسئوليتهما في المجتمع التراحمي، ففي المجتمع الأول تنتهي تماماً المسئولية العاطفية والأخلاقية عند بلوغ الطفل السادسة عشرة، وتنتهي المسئولية الاقتصادية بعد ذلك ببضع سنين. أما في المجتمعات التراحمية فالأمر جدُّ مختلف، ففي إطار الأسرة الممتدة، تستمر مسئولية الأبوين عن أبنائهما، ومسئولية الأبناء عن آبائهم من المهد إلى

اللحد. وحتى بعد ظهور الأسرة النووية في المجتمعات الإسلامية نجد أن علاقتها لاتزال قوية بالأسرة الممتدة، إذ تظل مسئولية الأبوين قائمة رغم بلوغ «أطفالهما» سن الأربعين، ورغم زواجهم واستقلالهم. وبالتالي فاستخدام نفس المصطلح للإشارة إلى ظاهرتين مختلفتين هو نوع من أنواع التحيز لإحدى الظاهرتين على حساب الأخرى، ولعله كان من الأفضل استخدام دالَّين بدلاً من دالٍّ واحد، أو استخدام دالٍّ واحد مع توضيح الاختلافات في المدلول .

ولنضرب مثلاً آخر مستخدمين ظاهرة «التدين»، وهي ظاهرة إنسانية عامة. ولنتصوَّر قارئاً عربياً، مسلماً أو مسيحياً، يقرأ مقالة عن «تزايد التدين بين يهود الولايات المتحدة». وقد يخبره المقال بأن معدلات التدين تتزايد بينهم. وسيُصدِّق القارئ ذلك لأول وهلة، وسيتصور أن أعضاء الجماعات اليهودية قد بدءوا بالفعل يعودون إلى دينهم وإلى ممارسة شعائره، فهو يُسقط اعتقاداته هو عليها، ويعطيها مدلولاً مغايراً تماماً لمدلولها الحقيقي. لأنه لو دقَّق النظر لاكتشف أن تزايد التدين بين يهود الولايات المتحدة له مضمون مختلف تماماً عن تصوُّراته هو، بل إن ازدياد التدين بين يهود اليمن أمر مختلف عن ازدياد التدين بين يهود الولايات المتحدة. ففي اليمن يعني ازدياد معدلات التدين ازدياد الالتزام بالشعائر الدينية اليهودية (خاصةً الأوامر والنواهي)، أما في الولايات المتحدة فنحن نجد بين المؤشرات المستخدمة إقامة شعائر السبت مثلاً، ولكن ما يزداد ليس هو التمسك بكل شعائر السبت، إذ يظل السبت هو عطلة نهاية الأسبوع (الويك إند)، وكل ما يحدث هو أن بعض أعضاء الجماعة اليهودية يقيمون بعض هذه الشعائر من قبيل الحنين الرومانسي إلى الماضي والتمسك بالهوية الإثنية، وتكون عادةً شعائر احتفالية لاتتطلب حرماناً من اللذة والإشباع (كأن يحتفل المسلم برمضان سعن طريق إيقاد الفوانيس وأكل «الكنافة» وشرب «قمر الدين» بدلاً من الصوم والصلاة !). ولذا فهم يشعلون شموع السبت، ويتناولون بعض الأطعمة الخاصة، دون الامتناع عن العمل أو السير أو النزهة كما تتطلب تعاليم دينهم. أما في عيد الغفران فهم مثلاً

يرتلون دعاء كل النذور، وقد يذهبون إلى المعبد اليهودي، ولكنهم لا يمتنعون عن الطعام أو الجماع الجنسي كما تتطلب العقيدة اليهودية. ويصنف كل هذا على أنه «تزايد معدلات التدين» !

ولنضرب مثلاً ثالثاً أكثر إثارة، وهو كلمة «ماسونية». فالماسونية حركة ظهرت في بلاد أوربا البروتستانتية (وبخاصة إنجلترا) واكتسبت مضموناً محدداً فيها. ثم انتقلت الحركة إلى البلاد الكاثوليكية واكتسبت فيها مضموناً مختلفاً تماماً، ومع هذا سُميت «ماسونية» أيضاً. وحين انتقلت إلى بلاد العالم الثالث اكتسبت مضموناً ثالثاً مغايراً لما كانت عليه من قبل، ومع هذا سُميت «ماسونية» أيضاً. أي أن دالاً واحداً استُخدم للإشارة إلى مدلولات مختلفة متنوعة. (ويمكن لمن يريد من القُراء أن يعود لموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ـ المجلد الخامس).

كلمة «صهيونية» مَثَل آخر. فهذا الدال كان يشير إلى مجموعة الأفكار التي كان المفروض فيها أن تهدي المستوطنين في ممارستهم وأفعالهم، ولكنها بدلاً من ذلك وضعتهم في ورطة تاريخية، ولذا فَقَدت الكلمة كثيراً من جلالها ورومانسيتها، بل ودلالتها. فقد أصبحت دالاً دون مدلول، كلمةً فارغة من المعنى. وقد لاحظ أحد الكُتَّاب الإسرائيليين أن الصيغتين «صهيوني» (بالعبرية تسيوني tzioni) و«غير المكترث» (بالعبرية: تسيني tzini) لا يوجد فارق كبير بينهما. والفارق بينهما في الإنجليزية هو حرف (o)، أي زيرو! فالصهيونية، هذه الأيديولوجية المشيحانية التي تدَّعي أنها القومية اليهودية، والتي تتطلب الحد الأقصى من الحماس والالتزام. . فَقَدَت دلالتها، وأصبحت شيئاً لا يكترث به اليهود، أعضاء هذه القومية المزعومة الذين تحاول الصهيونية «تحريرهم» من أسرهم في «المنفى» !

ويشير أحد الكُتَّاب الفكاهيين في إسرائيل إلى أن كلمتي «صهيونية ـ زايونيزم Zi-onism» و«زومبي Zombie» (وهو الميت الذي أعيدت إليه الحياة بعد أن دخلت جسدَه قوةٌ خارقة، ولذا يمكنه الحركة ولكنه لم يستعد لا القدرة على الكلام ولا حرية الإرادة) تَرِدان في نفس الصفحة من المعجم الإنجليزي، الأمر الذي يدل ـ حسب

تصوُّره ـ على ترابطهما ، وأن الصهيونية إن هي إلا زومبي ، أي جسد متحرِّك لا حياة فيه ولا معنى له . وهذا الكاتب الكوميدي لم يُجانب الحقيقة كثيراً فهناك العديد من المستوطنات الفارغة ، تنعى من بناها إذ لم يسكن فيها أحد ، ويُطلَق عليها بالإنجليزية : دمي ستلمنت Dummy Settlement . وقد آثرنا ترجمتها بعبارة «مستوطنات الأشباح» ، فهي جسد قائم لا حياة فيه .

ونظراً لكل هذه التطورات أصبحت كلمة «صهيونية» (تسيونوت بالعبرية) بمعنى «كلام مدَّعٍ أحمق» (الجيروساليم بوست ٢٦ أبريل ١٩٨٥) وتحمل أيضاً معنى «التباهي بالوطنية بشكل علني مُبالَغ فيه» ، وتدل على الاتصاف بالسذاجة الشديدة في حقل السياسة (الإيكونومست ٢١ يولية ١٩٨٤ ، وكتاب برنارد أفيشاي مأساة الصهيونية ، ص ٢٦) . ومن الواضح أن حقل الكلمة الدلالي أو منظورها يشير إلى مجموعتين من البشر : صهاينة الخارج ، أي الصهاينة التوطينيون الذين يحضرون إلى فندق صهيون ، ويحبون أن يسمعوا الخطب التي لا علاقة لها بالواقع ، ولذا فهي ساذجة ، مليئة بالادعاءات الحمقاء والتباهي العلني بالوطنية . وتشير في الوقت نفسه إلى الصهاينة الاستيطانيين الذين يعرفون أن الخطب التي عليهم إلقاؤها إن هي إلا خطب جوفاء ومبالغات لفظية لا معنى لها ، ولكنَّ عليهم إلقاءها على أية حال حتى يجزل لهم الضيوف العطاء . والمقصود الآن بعبارة مثْل «أعطه صهيونية» هو : «فلتتفوه بكلام ضخم أجوف لا يحمل أي معنى» ، فهو صوت بلا معنى وجسد بلا روح ، ودال بدون مدلول . أو كما نقول بالعامية المصرية : «هَجَّص» فالمسألة «هَجْص في هَجْص» ، ويمكن أن نضيف لزيادة الدلالة «والأرزاق على الله» . . أو فلنُعلمن العبارة ونقول : «والأرزاق على الولايات المتحدة ويهود الدياسبورا» !

وكثير من الدوال قد تكون مستقرة في سياقها التاريخي والحضاري وتفي بالغرض الذي سُكت من أجله لدرجة معقولة ، لكنها تصبح بلا معنى تقريباً ، بل تصبح أداة تضليل ، حينما تنقل إلى سياق آخر . ولعل مصطلح «العصور الوسطى»

مَثَلٌ جيد على ذلك. فالعصور الوسطى في الغرب هي عصور تقع بين العصور القديمة (اليونانية والرومانية) والعصور الحديثة، التي تبدأ بما يسمَّى «عصر النهضة»- أو هكذا يرى أهل الغرب، وهم أحرار تماماً فيما يظنون ويعتقدون. ولكن حين يُنقل هذا المصطلح من سياقه، ويُطبَّق على التاريخ الإسلامي، ليشمل نفس الفترة المتزامنة معه (عصر الرسالة والخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين وبدايات العصر العثماني)- يصبح لا معنى له. لأن عصور أوربا الوسطى (التي يسمونها مظلمة) هي عصر الازدهار والعلْم والحضارة في العالم العربي الإسلامي، وهذا العصر هو بداية التقدُّم، ولم يكَن مرحلة وسطى بين مرحلتين. ولنتخيل تطبيق هذا المصطلح على الصين مثلاً التي وصل تاريخها إحدى قممه الشاهقة إبَّان هذه الفترة!

ونفس الشيء يسري على مصطلح «عصر النهضة» فهو مصطلح يصف نقطة تحول شبه كاملة في التاريخ الغربي، من وجهة نظر الإنسان الغربي، كما أنه تحول إيجابي من منظوره أيضاً. ولكن أن يستورد هذا المصطلح بعض المؤرخين العرب ليصفوا التاريخ العربي بعد وصول الحملة الفرنسية، وتراجع الخطاب الحضاري المستقل، وبداية الهيمنة الإمبريالية والتبعية الاقتصادية والثقافية.. فهذا أمر ولاشك مضلل. وقد أثار المفكر العربي منير شفيق قضية مصطلح «عصر النهضة» حينما تساءل: «نهضة مَنْ، ولحساب مَنْ، وعلى حساب مَنْ؟!».

كما أنه شاع في آونة قريبة استخدام مصطلح «الاستنارة والتنوير» للإشارة إلى كتابات بعض الكُتَّاب العَقلانيين مثل: سلامة موسى وشبلي شميِّل وأحمد لطفي السيد وغيرهم ممن حرصوا على نقل الفكر العقلاني الغربي دون إبداع كبير. ومصطلح الاستنارة في الغرب يشير إلى مجموعة من السمات والخصائص لا نعتقد أنها تتوافر في التفكير العربي الذي يقال له «تنويري». ولكن الأدهى من هذا أن ثمة أدبيات كثيرة غربية صدرت منذ آونة ليست بالبعيدة تبين تناقضات الفكر التنويري، بل يذهب بعضها إلى أن ظواهر مثل النازية والإبادة هي ظواهر كامنة في فكر حركة

الاستنارة، وكان يجدر بمن يستخدمون هذا المصطلح أن يأخذوا في الاعتبار هذه الأدبيات التي توجب إعادة النظر في الظاهرة .

وثاني مصادر التحيز هو أن المصطلح المستورد من حضارة إلى أخرى يحمل وجهة نظر صاحبه . وسنكتشف أن صاحب زاوية الرؤية يضع نفسه عادةً في المركز، ويعيد ترتيب كل التفاصيل حسبما يتفق ورؤيته . خذ على سبيل المثال مصطلح مثل «عصر الاكتشافات»، فهو مصطلح يعني أن شخصاً ما قد اكتشف أرضاً جديدة (ولذا يُطلق عليها «العالم الجديد»)، فيها بشر وأشجار وأحجار وأزهار وزواحف وقوارض . ولكن ما يهم في المصطلح ليس المكان المكتشف في حد ذاته، فهذا أمر هامشي، وإنما تجربة المكتشف، وهو في هذه الحالة الإنسان الغربي في عصر النهضة (عصر نهضته) حينما بدأ يخرج من القارة الأوربية، فجهَّز السفن ليعرف وجه الأرض، و«اكتشف» الأمريكتين ورأس الرجاء الصالح، و«اكتشف» إفريقيا وبعض أجزاء من آسيا . ولكن ثمة وجهة نظر مغايرة تماماً، هي رؤية سكان هذه الأماكن . فالأمر بطبيعة الحال لم يكن «اكتشافاً» بالنسبة لهم، فقد كانوا يصنعون تاريخهم ويبنون حضاراتهم منذ آلاف السنين، فعالمهم ليس جديداً، بل هو قديم قدَم الدنيا بأسرها . ما حدث ـ من وجهة نظرهم ـ أن الإنسان الغربي جاء ليتاجر معهم، ثم بدأ يجيِّش الجيوش ضدهم، ويغزو أرضهم، ويُبيد غالبيتهم، ويهجِّر ويستعبد الباقي . فحركة الاكتشافات بالنسبة لسكان هذه البلاد هي في واقع الأمر حركة الاستعمار الاستيطاني الغربي، الذي وصل إلى قمته في الحركة الإمبريالية في نهاية القرن التاسع عشر، حين تم اقتسام العالم ونهبه بكفاءة لم تعهدها الإنسانية من قبل !

ويتضح التحيز الغربي في مصطلحين شائعين مثل «الحرب العالمية الأولى»، و«الحرب العالمية الثانية» . هاتان الحربان كانتا عالميتين من منظور الإنسان الأوربي وحسب، الذي كان يظن أن أوربا هي العالم (أما ما عدا ذلك فأسواق ومستعمرات) . فإذا اندلعت نيران الحرب في أوربا، فهذا يعني أنها اندلعت في

«العالم» بأسره، كما يراه الإنسان الغربي. ويُلاحَظ استمرار هذا الاستخدام في اصطلاحات مثل «المغني العالمي» خوليو مثلاً، وهي عبارة تعني، المغني الإسباني. وحين يُقال لنا: «يجب أنَ نرتفع بأدبنا إلى مستوى العالمية»، فإن المقصود هو عادةً أننا يجب أن نصل إلى المستوى الذي يمكن للغرب أن يفهم أدبنا، ويترجمه ويعترف به. ونفس الاستخدام يوجد في مصطلح مثل: «الرأي العام العالمي»، وهي عبارة تعني في واقع الأمر «الرأي العام الغربي». ويُلاحَظ أن هذا الاستخدام لكلمة «عالمي» هو الاستخدام السائد في الكتابات الصهيونية الأولى، فحينما يقول هرتزل مثلاً إنه يسعى «لإنشاء دولة يهودية يضمنها القانون الدولي»، فإنه كان يعني «دولة يضمنها القانون الغربي»، أي تضمنها القوى الإمبريالية الغربية التي قسَّمت العالم بينها وفَرضت عليه شريعة الغاب (القانون الغربي !) التي لا تعرف إلا القوة العسكرية. ومؤخراً ظهر اصطلاح «النظام العالمي الجديد» ليُضاف إلى عملية التعمية والتسويغ، وليخبِّئ عملية تزايد التحكم الغربي في العالم، إذ إن الأصح تسميته «النظام الاستعماري الجديد» !

ونحن نقوم أحياناً باستيراد مصطلحات لا تعكس منظور صاحبها وحسب، وإنما تعكس أيضاً جهله وعنصريته. ولنأخذ مصطلحاً شائعاً مثل «معاداة السامية»، سنكتشف أنه ترجمة حرفية (أمينة !) لعبارة Anti-Semitism، ويتحذلق البعض ويقول «اللاسامية» أو «ضد السامية» (وليلاحَظ أن القضية تحولت من قضية رصد ظاهرة وتسميتها، إلى قضية مدى دقة ترجمة المصطلح، بغض النظر عن مدى دقة وتفسيرية الدال ومدى مطابقته للواقع !). وقد نحت مصطلح «معاداة السامية» في أوربا في القرن التاسع عشر وانتشر فيها، وهو يفترض أن ثمة هُوَّة سحيقة من الاختلافات العرقية البيولوجية التي تفصل بين الأعراق والحضارات، وخاصةً بين الساميين والآريين، وأن اليهود هم ممثلو الحضارة السامية. وكلا الافتراضين خاطئ تماماً. فنحن نعرف أنه لا يوجد عرق خالص في أي مكان في العالم، إذ تختلط الناس والأجناس (ولعل كلاًّ من العرب وأعضاء الجماعات اليهودية خير مثل على ذلك)، كما تختلط الحضارات وتتفاعل. ولا يمكن تصوُّر الحضارة الغربية دون كل

المؤثرات الشرقية التي صُبَّتْ فيها (من تراث مصري قديم، وبابلي، ثم عربي إسلامي). كما لا يمكن تصوُّر الحضارة العربية الإسلامية دون كل المؤثرات الأجنبية التي صُبَّتْ فيها. ويرى دارسو التشكيل الحضاري السامي أن خير ممثل له هو العرب، وأن العربية هي أقرب اللغات للغة السامية الأصلية الأولى (الافتراضية Ur Semitic language) التي تفرعت عنها كل اللغات السامية. ومعظم العلماء الغربيين والمسلمين يعرفون هذه الأمور. فهي ليست من اكتشافنا أو اختراعنا، بل إنها إحدى بدهيات علْم الأنثروبولوجي المعاصر. ومع هذا كله نُصرُّ على استخدام هذا المصطلح الذي يعبِّر عن جهل أوربا وعنصريتها، وعن نظرتها إلى العالم في القرن التاسع عشر.

ونفس الشيء يسري على مصطلح مثل «العلمانية». والعلمانية ظاهرة تعود أصولها إلى الحضارة الغربية، ثم انتشرت منها إلى بقية بلاد العالم من خلال آليات عديدة، من أهمها الإمبريالية الغربية التي «دوَّلت» الظاهرة العلمانية، وقابلية بعض المجتمعات للعلمنة . . . إلخ. وتوجد تجربة علمانية في البلاد البروتستانتية في الغرب مختلفة عنها في البلاد الكاثوليكية. كما أن الكلمة الإنجليزية «Secular سكيولار» تختلف في معناها عن كلمة «Laique لائيك» الفرنسية. ونحن نذهب إلى أن الإنسان الغربي يعيش داخل التجربة العلمانية، ولذا فهو لم يفهم طبيعتها بتجارب أخرى مماثلة. وحينما أردنا أن نعبِّر عن هذه الظاهرة بالعربية لم ندرس الظاهرة في تعريفاتها المختلفة، ولم ننظر إليها في سياقها، وإنما تخبطنا في الترجمة من الفرنسية أو الإنجليزية (إذ لم يكلف أحد خاطره بدراسة ترجمة المصطلح إلى التركية أو الفارسية أو السواحلية مثلاً). وحينما أراد أحد المفكرين أن يعبِّر عن الظاهرة بكلمة «الدنيوية» أو «الزمنية»، كمحاولة للخروج من المعجم الغربي بتضميناته المحددة، قامت الدنيا ولم تقعد. وسنكتشف أنه في الحوار الدائر بخصوص المصطلح ثمة مرجعية غربية عميقة كامنة، تجعل من العسير على المتحاورين اكتشاف النقص والخلل في المصطلحات الغربية، إنجليزية كانت أم

فرنسية، وأن المصطلح العربي المقترح له مقدرة تفسيرية أعلى من المصطلح الإنجليزي أو ترجمته الحرفية .

بل إننا أحياناً ننسى مصطلحاً عربياً قديماً وصف ظاهرةً ما من منظورنا، ونتبنى مصطلحاً غربياً يصف نفس الظاهرة ولكن من منظور غربي، ثم يقوم المصطلح الغربي بطرد المصطلح العربي. ومصطلح «الحروب الصليبية»، الترجمة الحرفية لكلمة Crusades، مَثَل جيد على ذلك. فهذا المصطلح استخدمه الغزاة الغربيون الذين أتوا إلى هذه البلاد في القرن الثاني عشر في عدة حملات وغزوات وأقاموا دويلات استيطانية. والدراسة التاريخية تبين أن هذه الحملات كانت مقدمات للغزوة الإمبريالية الغربية الحديثة، وأنها كانت محاولة لحل بعض مشاكل المجتمع الغربي الاقتصادية والاجتماعية. ولذا فهذه الحملات التي سماها الغرب «صليبية» قامت بالهجوم على الدولة البيزنطية المسيحية ونهبت بيزنطة، واستعبدت كثيراً من المسيحيين العرب، بل تحالفت في بعض الأحيان مع بعض الحكام المسلمين. ولكنها، رغم هذا كله، استخدمت ديباجات مسيحية ذاتَ مقدرة تعبوية لدى الجماهير المسيحية في الغرب. وكان المؤرخونَ العرب يسمونها «حروب الفرنجة» نسبة إلى (الفرانك)، أي سكان فرنسا الذين كانوا يشكلون غالبية جنود هذه الحملات، فهذا هو المنظور التاريخي الشامل، أو فلنقل: هذا هو منظور المؤرخين المسلمين المعاصرين لهذه الحملات، وهكذا تلقَّوها ورصدوها، وهو مصطلح في تصورنا أكثر دقة. أما كلمة «صليبية» فهي تعكس رغبة من يجرد هذه الحملات في أن يخفي أهدافه الدنيوية الحقيقية، ويبرز الديباجات، ويؤكد المنظور على حساب الحقيقة التاريخية. ومع الأسف. . تبنينا هذا المصطلح الغربي في الكتابات العربية الإسلامية المعاصرة، ونسينا المصطلح العربي الأدق.

مصادر أخرى للتحيز:

يظهر التحيز حين ننقل كلمات مختلطة الدلالة من لغاتها. وقد ظهر في اللغات العربية مصطلح Women's Liberation Movement الذي يُترجم عادةً

بـ«حركة تحرير المرأة والدفاع عن حقوقها»، وهذا ما يُفهم من هذا المصطلح بشكل عام في اللغات الأوربية. ثم ظهر منذ عدة سنوات مصطلح آخر هو Feminism، وحل محل المصطلح الأول، وكأنهما مترادفان، أو كأن المصطلح الأخير أشمل من المصطلح الأول. ولكننا لو دققنا النظر في المصطلح الأخير لوجدنا أنه يشير في واقع الأمر إلى مدلولين مختلفين تمام الاختلاف: حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى، وهما حركتان ـ في تصوُّرنا ـ مختلفتان، بل متناقضتان. فحركة تحرير المرأة حركة اجتماعية، بمعنى أنها تدرك المرأة باعتبارها جزءاً من المجتمع، وبالتالي تحاول أن تدافع عن حقوقها داخل المجتمع. ورغم أن هذه الحركة ـ في رأينا ـ حركة علمانية في رؤيتها، تستند إلى فكرة العَقْد الاجتماعي (والإنسان الطبيعي والإنسان الاقتصادي) ـ إلا أن مَثَلَها الأعلى يحوي داخله أبعاداً إنسانية اجتماعية، لعلها بقايا رؤى المجتمع التقليدي الديني الغربي. ومع تصاعد معدلات العلمنة بدأت هذه البقايا في التبخر، وتراجع البُعد الاجتماعي، وتم إدراك الأنثى خارج أي سياق اجتماعي، كأنها كائن قائم بذاته. وظهرت نظريات تتحدث عن ذكورة أو أنوثة اللغة، والفهم الأنوثي للتاريخ، والجانب الذكوري أو الأنوثي في رؤية الإنسان للإله. أي أننا هنا لسنا أمام قضية حقوق المرأة الاجتماعية أو الاقتصادية أو حتى الثقافية، وإنما نحن أمام رؤية معرفية متكاملة نابعة من الإيمان بأن الأنثى كيان منفصل عن الذكر، متمركزة حول ذاتها، بل في حالة صراع تاريخي كوني معه، ومن هنا جاءت تسميتنا لها «حركة التمركز حول الأنثى». وبالتالي فالبرنامج الإصلاحي الذي تطرحه لا يهدف إلى تغيير القوانين أو السياق الاجتماعي للحفاظ على إنسانية المرأة، باعتبارها أمّاً وزوجة وابنة وعضواً في المجتمع، وإنما يهدف إلى تغيير اللغة الإنسانية ومسار التاريخ، بل والطبيعة البشرية ذاتها، حتى يتم اختلاط الأدوار تماماً، وحتى يتحسن أداء المرأة في إدارة الصراع مع الرجل. وقد نتفق أو نختلف في هذا الوصف للحركتين، لكن المهم أنهما حركتان مختلفتان يُستخدم دالٌّ واحد للإشارة إليهما في اللغات الأوربية. وقد بدأنا نحن أيضاً في

اتباع هذا الأسلوب، ونشير إلى كل من حركات تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى بأنها «حركة تحرير المرأة». وفي هذا خلل وأيُّ خلل، وهو تغييب لمجموعة من الفروق الجوهرية بين الحركتين.

ولنأخذ مصطلحاً مثل Rationalization وهو ترجمة إنجليزية لمصطلح ألماني استخدمه العالم الألماني ماكس ڤيبر. ويُترجم المصطلح بالترشيد أو العقلنة، إذ أنه اشتق من كلِمة Reason التي تعني «عقل». وتُعرِّف المعاجم عملية الترشيد بأنها عملية استبعاد الغيب والسحر من المعرفة، وتطبيق المناهج العلمية البيروقراطية غير الشخصية على إدارة المجتمع. حسناً! ولكن ڤيبر نفسه عرَّف الترشيد بأنه تحويل العالم إلى حالة المصنع، كما قال: إن عملية الترشيد ستؤدي لا إلى مزيد من الحرية للإنسان وإنما إلى القفص الحديدي وإلى أزمة المعنى. ويرى كثير من دارسي المجتمعات المتقدمة الحديثة أن كثيراً من نبوءات ڤيبر قد تحقَّقت، وأن ظهور نظم شمولية منهجية رشيدة مثل النظام النازي هو تعبير متطرف عن عملية الترشيد، وأن تنميط الوجود في المجتمعات الديموقراطية هو تعبير عادي عنها، وأنها مجتمعات لم تعد تسأل: لماذا؟، وإنما تسأل: كيف؟، وتركِّز على الإجراءات دون الغايات، ولذا فهي مجتمعات تنغلق داخل المرئي والمحسوس.

بعد نبوءات ڤيبر، وبعد تحقق معظمها، ما زلنا نصرُّ على تسمية الظاهرة «ترشيداً». ألم يحن الوقت أن نسمي الأشياء بأسمائها، وإذا كانت الظاهرة بدأت بالترشيد وانتهت بالسجن، فلِمَ لا نسميها بمصطلح آخر لنبين الجوانب المظلمة فيها التي ظهرت من خلال الممارسَة التاريخية؟

وأحياناً يبلغ التردي منتهاه، فلا نترجم المصطلح، وإنما نكتفي بتعريبه: فنقول «الكلاسيكية» و«الرومانتيكية» و«البرجماتية» و«الباروك».. وهي كلمات لا معنى لها بالعربية، رغم أنها قد تعني الكثير داخل سياقها ومعجمها الحضاري. فـ«الرومانتيكية» مثلاً، نسبة إلى كلمة «رومانس» الغربية، كلمة تستدعي أحاسيسِ

بالدهشة والخرافة مما يستدعي المجال الدلالي لكلمة «رومانتيكية»، أما في العربية فهي مُنْبَتَّة الصلة بأية كلمة أخرى، ولذا فهي تقف شيئاً رهيباً مكتفياً بذاته .

ومن أهم المصطلحات الغربية وأخطرها، والتي تم تعريبها دون ترجمة، كلمة «أيديولوجية». وهي كلمة مختلطة الدلالات تماماً في اللغات الأوربية، تعني أحياناً الشيء ونقيضه ! فهي تعني مجموعة الأفكار التي تشكل دليلاً للعمل والممارسة لدى جماعة ما (الأيديولوجية الثورية التي ستغيِّر المجتمع)، وهي تعني في الوقت ذاته مجموعة من الأفكار الوهمية التي تحجب الرؤية، وتجعل الموضوعية صعبة بل مستحيلة (هذه هي أيديولوجية البورجوازية الهابطة، وهذه «مجرد رؤية أيديولوجية»). وتوجد إلى جانب ذلك معان أخرى عديدة متضاربة. هذه الفوضى الدلالية كان لابد أن تؤدي إلى استبعاد هذا المصطلح، إذ ما فائدة نقل مصطلح إلى لغتنا وهو وسيلة فاسدة للتعبير في لغته ؟! ولكن مع ذلك تم نقله بخيره وشره، وبحلوه ومره، بل وبمنطوقه ! بل هناك من الكُتَّاب من يشتق أفعالاً وأسماء منه، فيتحدثون عن أن فلاناً «يُؤدلج»، ويشيرون إلى «التأدلج» و«المتأدلج». . ولا حول ولا قوة إلا بالله ! ولا شك في أن هذه الكلمات البهلوانية تكتسب شيئاً من المعنى في عقل صاحبها بسبب مرجعيته الغربية، ولكنها تظل شيئاً مضحكاً للقارئ العربي، أو لعلها تولِّد في نفسه الرهبة .

والحركات البهلوانية الأخيرة تعود إلى نقطة قصور ضخمة ناجمة عن عملية النقل عن طريق التعريب، وهي صعوبة نحت أفعال منها، فهي كلمات مرتبطة بالمعجم الغربي. ونحن نعرف أن اللغات الهندية الأوربية تستند أساساً إلى الاسم، أما بالنسبة للغات السامية (وعلى رأسها العربية) فالأساس فيها ليس الاسم، وإنما الفعل. ومع تزايد استيراد هذه الكلمات بدأت تضمر في العلوم الإنسانية العربية القدرة على الاشتقاق وتوليد مصطلحات فرعية من المصطلح الأصلي مستخدمين الميزان الصرفي. بل بدأ يضمر المجال الدلالي لبعض الكلمات العربية، إذ إن المصطلح الغربي يقوم إما بطردها تماماً (كما حدث في مصطلح «حرب الفرنجة») أو التشويش عليها وإصابتها بالضمور .

وظاهرة التعريب منتشرة بشكل مَرَضي في الكتابات العربية عن الصهيونية واليهودية، إذ أصبح من أهم مظاهر الدقة العلمية والفطنة والألمعية، أن يستخدم الباحث كلمات من أصل عبري ينقلها بحروف عربية. ومن هنا نقول حزبي «المعراخ» و«الليكود» بدلاً من «العمال» و«المحافظين» (مع أننا لا نشير لحزبي العمال والمحافظين البريطانيين على أنهما حزبي «الليبور» و«الكونسر ڤاتيف»!)، ونتحدث عن «الكيبوتس» و«الموشاف»، بل نُدخل صيغة الجمع العبرية فنقول «الكيبوتسيم» و«الموشاڤيم» (بل إنهم يتحدثون الآن عن «الحالوتسيوت»، أي «الريادة» !). ولا نشير إلى «جهاز المخابرات الإسرائيلية»، وإنما إلى «الموساد». ويبدو أن عدونا الصهيوني قد روضنا تماماً، فأصبحنا نكرر وراءه ما يقول بكل أمانة وإخلاص، حتى ولو كانت التركيبة الصوتية (مثل تسي) غير مألوفة للقارئ العربي، مع أن محاولة نطق مثل هذه التركيبة وغيرها يولِّد عند العربي إحساساً عميقاً بالاستلاب والاستعداد للخضوع الناجم عن ترجمة المصطلحات.

ومن المصادر الأساسية للتحيز والخلل اشتقاق الدوال من أسماء الأعلام، فعلى سبيل المثال تطلق المنظمة الصهيونية على نفسها عبارة World Zionist organization (وورلد زايونيست أورجانيزيشن) «المنظمة الصهيونية العالمية» (العالمية مرةً أخرى !) فنقوم نحن بترجمة اسم العَلَم هذا، ويتحول بدلاً من كونه اسم علم أطلقته المنظمة على نفسها، إلى دالٍّ يدَّعي أنه يشير إلى مجال دلالي حقيقي، ويبدأ الحديث عن هذه المنظمة كما لو كانت عالمية بالفعل، مع أن ما يزيد على ٩٩٪ من أعضائها في العالم الغربي، وربما ما يزيد على ٨٠٪ من هؤلاء في الولايات المتحدة، أي أنها غربية، مركزها الولايات المتحدة !

وقد واجه الخطاب السياسي الغربي وضعاً مماثلاً مع الحركة النازية التي كانت تسمي نفسها «الحركة الاشتراكية الوطنية» (وهذا هو منظورها لنفسها، وهذا هو ادعاؤها)، وهي تسمية تتضمن قدراً من تعظيم الذات. ولذا سقطت هذه العبارة،

ولا يشير الغربيون إلا إلى النازيين والإبادة النازية. ولنتخيل التناقض المضحك الكامن في عبارة مثل «الإرهاب الاشتراكي الوطني»!

وهناك تحيز آخر قريب من هذا وهو تقبل ادعاءات الإنسان عن نفسه كأنها حقيقة تصنيفية مطلقة. وهذا ما يحدث عادةً في استطلاعات الرأي. فعلى سبيل المثال توجد أعداد غفيرة من اليهود الأمريكيين الذين يصنّفون أنفسهم على أنهم صهاينة ويسمون أنفسهم كذلك، بل وينضمون إلى المنظمة الصهيونية (العالمية !)، ويحضرون كل الاجتماعات، ويدفعون الاشتراكات والتبرعات.. ولكنهم مع هذا لا يهاجرون البتة إلى إسرائيل، بل لا يساعدونها سياسياً إن تعارض هذا مع مصالحهم أو تهدَّد وضعَهم.. فهؤلاء الصهاينة لا يمارسون أي نشاط صهيوني حقيقي. بل يذهب بن جوريون إلى أن صهيونيتهم الزائفة إنما هي وسيلة لتخبئة الدرجات العالية من الاندماج والانصهار. ولذا اقترح بن جوريون حلاً لهذه الورطة بتسميتهم « أصدقاء صهيون»، على أن يقتصر الدال «صهيوني» على هؤلاء اليهود المستعدين للهجرة الاستيطانية .

بل سنجد أن مصطلح «يهودي» ذاته، هو أيضاً مصطلح يطلقه البعض على نفسه رغم غياب أية سمات يهودية في حياته، أو أي استعداد للالتزام بقيم يهودية. ولعل ما يساعد هؤلاء على الاستمرار في ادعائهم أن الفقه اليهودي ذاته لم يحدد قط من هو اليهودي بدقة، بل ترك الأمر على عواهنه. وقد ظهرت المشكلة وبحدة مع تهجير اليهود السوفييت، إذ حضر معهم عدد من غير اليهود الذين ادعو اليهودية ليستفيدوا من التسهيلات الممنوحة للمهاجرين، كما جاء عدد ضخم من أشباه اليهود، وهؤلاء أفراد ربما كان جدهم يهودياً ولا توجد أية علاقة أخرى لهم باليهودية .

وعلى كلٍّ.. فمهما تكن المشكلة بين اليهود أنفسهم فنحن نجابه مشكلة فقهية ناجمة عن المشكلة اللغوية. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: أيمكن للمسلمين أن يقبلوا التعريف الذاتي لليهودي بأنه من يشعر في قرارة نفسه بذلك، أو حتى

التعريفات الصهيونية الأخرى التي تجعل من اليهودية انتماءً عرقياً لا علاقة له بأي إيمان أو أخلاق . . أم أنهم لابد أن يتمسكوا بالتعريف الإسلامي لليهودي؟ وإذا كان التعريف الإسلامي لا ينطبق على غالبية يهود العالم، فماذا نسميهم إذن ؟ هذه قضية شائكة للغاية، على الفقه الإسلامي التعامل معها .

وقد اكتشف ابن النديم في الفهرست وضعاً مماثلاً، فقد لاحَظ أن بعض الزنادقة سموا أنفسهم «الصابئة»، وهم في واقع الأمر ليسوا من الصابئة الذين يشير إليهم القرآن. وقد فعلوا ذلك حتى يُطبق عليهم النص القرآني فيُصنَّفوا على أنهم «أهل كتاب» ويتمتعوا بالحقوق التي تُمنح لأهل الكتاب .

****

ويمكننا أن نتناول شكلاً من أشكال التحيز الذي يمكن أن يُعدَّ نتيجة غير مباشرة لعملية نقل المصطلح عن طريق الترجمة، وهو ما نسميه ظاهرة «المصطلح الغائب». ونحن حينما نتحدث عن هذه الظاهرة فسننتقل من علاقة الدال بالمدلول إلى غياب الدال تماماً، رغم وجود المدلول. فهناك جوانب في الواقع لم يرصدها أحد من علماء الاجتماع والتاريخ الغربيين وبالتالي لم يسمِّها، وهو لم يرصدها ولم يسمِّها لأسباب عملية واضحة (خشية الفضيحة، أو بسبب قصوره المعرفي الناجم عن وضعه التاريخي، أو مصالحه الاقتصادية، أو مجرد قصوره الإنساني)، وبالتالي فالذي يحدث أن هذا الدال الغائب يظل غائباً عنا، وخاصةً أننا حينما نستورد ونترجم لا نترجم مصطلحاً هنا وكلمة هناك، وإنما نترجم هيكلاً متماسكاً من المصطلحات، مما يعني أن عملية الرصد للواقع تستمر في الإطار القائم للدوال الموجودة. أما جوانب الواقع التي تندرج تحت إطار الغائب فلا يرصدها أحد، وإن رُصدت فهي تُهمَّش على الفور، إذ إنها تظل واقعة عرضية لا ظاهرة متكررة. وقد أشرنا من قبل كيف أن مصطلح «رجل أوربا المريض» يجعلنا نرصد علامات مرضه التي قد تؤدي إلى موته دون أن نرصد «رجل أوربا النهم» .

تجاوز التحيز:

والآن . . كيف يمكننا تجاوز هذا الخلل والتحيز في المصطلح المنقول، المُترجَم أو المُعرَّب؟

لعل القاعدة الأساسية لعلاج هذا الخلل هو ألا نترجم الدوال، وإنما ننظر إلى الظاهرة ذاتها، سواء في بلادنا أم في بلادهم. . ندرس المصطلح الغربي في سياقه الأصلي دراسة جيدة، ونعرف مدلولاته حق المعرفة، ثم نحاول توليد مصطلحات من داخل المعجم العربي. والمصطلح الذي نأتي به لن يكون ترجمة حرفية أو نقلاً حرفياً للدال الغربي، بل سنولِّد أو نسكُّ مصطلحاً (دالاً) يصف ما نراه نحن، ويُفسره من وجهة نظرنا، أي أنه دال يتناسب والمدلول الذي نُدركه نحن، متجاوزين بذلك تسميات الآخر، وادعاءاته وأوهامه، وحدود رؤيته، ومحاولته فرض دوال لا تتناسب ومدلولاتها. وهذا لا يعني بالضرورة انغلاقاً على الذات، وإنما يعني انفتاحاً حقيقياً على الآخر بدلاً من الخضوع له تماماً، أو رفضه تماماً. فالانفتاح الحقيقي هو عملية تفاعل مع الآخر. . نأخذ منه (ونعطيه) ونبدع من خلال معجمنا، فالإبداع من خلال معجم الآخر أمر مستحيل. وهذا ما فعله بالضبط الفلاحون الفلسطينيون حينما رأوا المستوطنين الصهاينة، فهم لم يُخدعوا بكلام هؤلاء «الرواد» عن أنفسهم، أو عن أحلامهم، فقد كانت لهم رؤيتهم ومنظورهم، فهم كانوا يعرفون تمام المعرفة أن أرضهم الفلسطينية مأهولة بأهلها، وهم كانوا يعرفون حق المعرفة أن لهم خبرة طويلة، تمتد آلاف السنين، في زراعتها وحصادها. كما أنهم كانوا يعرفون أنهم ينتمون إلى الأمة العربية الإسلامية ذات التقاليد الحضارية والدينية المركبة. ولذا فهم لم يسموا الرواد الصهاينة قط «رواداً»، بل سموهم «المسكوب»، نسبة إلى مسكفا أو مسكبا أي موسكو، وكانت الكلمة تعني عندهم الذين أتوا من روسيا، أي الأجانب أو الدخلاء، وهي تسمية للمستوطنين الصهاينة أكثر دقة وعلمية من المصطلح الصهيوني الذي نتداوله في الوقت الحاضر.

ولتطبيق نفس المعيار على كلمة «أنتي سيمتيزم» (معاداة السامية)، يمكننا أن نقول ببساطة شديدة «معاداة اليهود»، وبالتالي ننحت مصطلحاً دقيقاً يصف الظاهرة دون أن ننقل المقولات العنصرية الغربية. وفي حالة «أيديولوجية» مثلاً أقترح كلمة «قول» والتي تعني «الكلام» و«كل لفظ» و«الرأي والاعتقاد». ولتوسيع المجال الدلالي للكلمة يمكن أن نضيف صفات مثل «قول باطل» و«قول صادق» و«قول فاصل»، وإذا تحوَّل القول إلى إيمان راسخ فهو «عقيدة»، وقد يتحوَّل إلى «فعل»، وقد يظل مجرد «ديباجات». . وهكذا، بحيث نغطي كل الدلالات بكل تعرجاتها وتناقضاتها دون أن نقع بالضرورة في التناقض. وعملية توليد الدوال أيضاً ستوقف دخول أية مصطلحات ذات منطوق أعجمي، كما أن كلمة «قول» مرتبطة بكلمات مثل «مقولة» و«أقوال» و«قيل وقال»، و«المقاولون». . وهكذا. وأرجو ألا يتهمني أحد بأنني لم أنقل بدقة كل المعاني في كلمة «أيديولوجية»، فالتوليد محاولة تجاوز لعملية النقل، لا ليطرح بديلاً، وإنما ليكون نقطة ابتداء جديدة تماماً يتم توليدها من داخل المعجم العربي من خلال التفاعل مع حضارة الآخر، ثم ننطلق بعد ذلك من داخل ما وُلِّد إلى نسقنا المعرفي الفريد.

أما مصطلح الترشيد فيمكن أن نعبِّر عنه بكلمة «تدجين» باعتبار أن ما يحدث بالفعل ليس ترشيداً وحسب، وإنما تنميط واستيعاب للإنسان في الحركة المادية البيروقراطية للمجتمع وفي الحتميات المادية المختلفة، بحيث يفقد الإنسان فرديته وإنسانيته ومقدرته على الاختيار. فـ «تدجين» دالٌّ يشير إلى المدلول الذي تحقق في الواقع التاريخي.

وقد يكون من المفيد الإشارة إلى ضرورة اكتشاف المعجم العربي بكل إمكاناته اللفظية والصرفية والدلالية. فمثلاً يمكن بعث دوال قديمة ضَمَرت مثل «العمران» و«التراحم» للحديث عن الاجتماع الإنساني. ويمكن اكتشاف دوال مثل «ديباجة» وهي كلمة قديمة لها ما يناظرها في المعاجم الغربية تصف مجموعة من المدلولات المهمة المركبة. ويمكن أن نقول الشيء نفسه بالنسبة لكلمة «فن» (التي هي أكثر شمولاً من كلمة Art آرت الإنجليزية) والتي تعني ما يلي:

١ ـ التطبيق العملي للنظريات العلمية بالوسائل .

٢ ـ جملة القواعد الخاصة بحرفة أو صناعة أو عمل .

٣ ـ مهارة يحكمها الذوق والمواهب .

٤ ـ جملة الوسائل التي يستعملها الإنسان لإثارة المشاعر والعواطف وبخاصة عاطفة الجمال .

٥ ـ النوع من الشيء، أو الفرد من الجنس .

ولعلنا لو استخدمنا كلمة «فن» بدلاً من عبارة «العلوم» غير الدقيقة، وقلنا: «فن النفس» بدلاً من «علْم النفس» (بكل ما تحمل كلمة «علْم» من ادعاء لا أساس له في الواقع)، أو لعلنا لَو قلنا «علوم فنية» (أي علوم تعتمَد على الذوق والموهبة والمران والمشاعر، وليس مجرد الرصد والملاحظة والتعميم) للاحظنا كثيراً من جوانب الظاهرة الإنسانية التي تفلت من قبضة من يستخدم لفظة «علوم»، وخاصةً أن التفنن هو التنوع («تفنن الشيء» أي «تنوَّعت فنونه») .

ومن المهم للغاية محاولة تأسيس علوم إنسانية (وهيكل مصطلحي) لا تكون نقطة ابتدائها الاسم، وإنما الفعل أو المصدر أو اسم المعنى الذي يمكن اشتقاق فعل منه (اجتماع ـ قيام) على عكس الاسم الجامد (الذي ينقسم إلى اسم الذات والجنس)، وهو ما لا يؤخذ من لفظه فعل بمعناه (رجل ـ غصن ـ نهر) . فالفعل يتميز بكل من السكون والحركة، كما أن إمكاناته التعبيرية والاشتقاقية عالية جداً . وحينما أدرِّس مادة الأدب النقدي فإنني أستخدم كلمة «أستنطق» لأصف علاقتي كناقد بالنص، وقد وجدت أن هذه الصيغة تحل مشكلة كبرى وهي مشكلة التفسير: هل المعنى الذي يأتي به الناقد هو نتاج رؤيته الذاتية وحسب، يفرضه فرضاً على النص، أو أن المعنى كامن في النص ذاته ؟ وهذا تعبير عن إشكالية الذات والموضوع . وباستخدام صيغة «استنطق» الناقدُ النصَّ يصبح المعنى لا في عقل الناقد ولا في النص ذاته، وإنما نتاج حركة تفاعل بينهما، ولذا يوجد المعنى في نقطة

افتراضية تقع بينهما ويلتقيان فيها، فالناقد يقول ما يقول من خلال النص وحده، إذ لا يمكنه القول دون النص، ولذا فهو يستنطقه، والنص لا يبوح ببعض سره إلا من خلال الناقد، فهو لا ينطق بمفرده وإنما يُستنطق، فكلاهما في حاجة إلى الآخر.

ومن أهم آليات التغلب على التحيز محاولة الوصول إلى مصطلح أعم من المصطلح الغربي، بحيث يصبح المصطلح الغربي عبارة عن مثال نسبي خاص، أو مجرد حالة لظاهرة إنسانية عامة. فمثلاً بدلاً من الحديث عن «الديمقراطية» يمكن التحدث عن «آليات مشاركة الجماهير في صنع القرار»، وما الديمقراطية سوى أحد أشكال المشاركة، تماماً مثل «الشورى» أو «اجتماعات مجالس شيوخ القبائل». . وهكذا. وبذا يفقد المصطلح الغربي مركزيته المعرفية الوهمية، ويصبح مجرد إحدى الشفرات التي يمكن فكُّها عن طريق مصطلح أعم، ويصبح مجرد جملة أو تركيبة لفظية داخل لغة إنسانية عامة. وهذه اللغة الإنسانية العامة ـ بالمناسبة ـ لم يتم اكتشاف قواعدها بعد. فالموسوعة (العالمية) للعلوم الاجتماعية ليست عالمية وإنما غربية، وعلى الرغم من أن بعض كاتبيها من العالم الثالث، فإن نماذجها التحليلية ومصطلحاتها إما غربية أو متمركزة حول الغرب. ولذا فإدراك مجازية المصطلح سيجعل بوسعنا معرفة حدوده.

ولكن مع هذا توجد مصطلحات خاصة، عَقَدية ومذهبية، مرتبطة بعقيدة ومذهب ما، لابد من نقلها كما هي لعرض وجهة نظر الآخر. فحينما يتحدث الصهاينة عن «عودة الدياسبورا» من «المنفى» إلى «أرض الميعاد» و«أرض الأجداد» ويستخدمون مثل هذه المصطلحات، فنحن لابد أن ننقلها للقارئ العربي كما هي حتى وإن كانت موضع النقاش، على أن نوجِّه نظر القارئ إلى أن المصطلح يحوي مكوِّناً عَقَدياً (منظوراً له تحيزاته)، بأن نضع المصطلح بين شَوْلتين، كأن نقول: «الدياسبورا» أو «الشتات»، وأن نضيف عبارة «من المنظور الصهيوني»، أو أن نحيِّده فنقول «الدياسبورا» أي «الجماعات اليهودية في أرجاء العالم ما عدا فلسطين»، أو أن نقول: «الحرب العالمية (أي الغربية) الأولى»، و«عصر النهضة

الغربية»، و«العصور الوسطى في الغرب»، و«المستوطنون الصهاينة الذين يسمون أنفسهم بـ«الرواد»، أو «الرواد. . أي المستوطنون الصهاينة» .

ويمكننا أن نستخدم عمليتي التوليد والترجمة معاً، فيمكن أن نشير إلى «الرومانتيكية» باعتبارها حركة فكرية أدبية وفنية سادت أوربا في القرن التاسع عشر، ولها مواصفات محددة، وامتداد تاريخي داخل الحضارة الغربية. . وبنفس الطريقة يمكن استخدام كلمة «كلاسيكية» و«باروك». أما إذا أردنا أن نشير إلى ظواهر مماثلة أو شبيهة داخل التشكيل الحضاري العربي فإن علينا أن ننحت مصطلحات ودوالاً خاصة تصف الظواهر العربية الأدبية والفكرية بكل خصوصياتها، وتحاول أن تغطي الحقل الدلالي بكل نتوءاته وتعرجاته، وهو أمر مستحيل إذا ما استخدم المصطلح الغربي. ولعل كلمة مثل «الوجدانية» قد لا تفي بالغرض، ولكنها على الأقل لا تذيع موجات وذبذبات لا علاقة لها بالسياق الحضاري العربي .

****

ثم نعود مرة أخرى إلى تفاحتيَّ الحمراوين: واحدة أرضية زمنية عند طرف إصبعي، والأخرى فردوسية أخروية مغروسة في أحلامي، بحثت عنهما في القاهرة وفي العواصم المستباحة، طرقت كل الأبواب، دخلت في (البيتزاهت) و(ويمبي) وكل (الشوبنج سنترز)، فاكتشفت أن تفاحتي الفردوسية قد اختفت تماماً، مثل صيغة المثنى في العاميات العربية، ومثل الخطوط العربية التي كانت تزين الحوائط في الماضي. أخبروني أن هناك أشياءَ دائريةً حمراءَ مصنوعةً من البلاستيك المستورد. . ولكنني رفضت، وسرت في الطرقات أبحث عنها. . عن تفاحتي الفردوسية الحمراء !

ملحق بالمصطلحات والمفاهيم

الإنسان الإنسان، أو الإنسان الرباني (ص١٨٨) - الإنسان الطبيعي (ص١٨٩) - التوحيد (ص١٩٠) - التحديث والحداثة وما بعد الحداثة (ص١٩٠) - الحلولية (ص١٩٠) - الدال والمدلول (ص١٩١) - الصور المجازية (ص١٩٢) - الطبيعة/ المادة (ص١٩٣) - العلمانية الجزئية (ص١٩٣) - العلمانية الشاملة (ص١٩٤) - المسافة والتجاوز (ص١٩٥) - المعرفي (ص١٩٦) - النزعة الإنسانية (الربانية) (ص١٩٦) - النزعة الجنينية (ص١٩٧) - النموذج (ص١٩٩) - الواحدية والثنائية والإثنينية (ص١٩٩) - وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية (ص٢٠٠) .

النمــوذج:

«النموذج»: بنيةٌ تصوُّرية يجردها عقل الإنسان من كَمٍّ ضخم من العلاقات والتفاصيل والحقائق والوقائع، فيستبعد بعضها باعتبارها غير دالة (من وجهة نظره)، ويستبقي البعض الآخر، ثم يربط بينها وينسقها تنسيقاً خاصاً بحيث تصبح (حَسَب تصوُّره) مترابطة، ومُماثلة في ترابطها للعلاقات الموجودة بين عناصر الواقع.

كل هذا يعني أن الإنسان ليس خاملاً، يتلقى عقلُه الواقع بشكل سلبي ويسجله بشكل مباشر، وإنما هو مبدع وخلاق يعيد صياغة الواقع من خلال النماذج، حتى في أثناء أبسط عمليات الإدراك، ومن هنا فالإدراك هو ذاته عملية تفسير.

ورغم أن النموذج بنية تصوُّرية، إلا أن من الممكن اختباره لاكتشاف مقدرته التفسيرية والتصنيفية. فإن تَمكَّن النموذج من تفسير جوانب أشمل وأوسع من الواقع، بحيث يفوق ما تفسره النماذج الأخرى - فهو «أكثر تفسيرية» منها، وهي بالتالي «أقل تفسيرية» منه. ونحن نُفضِّل استخدام هاتين العبارتين الأخريين بدلاً من عبارتي «موضوعي» و«ذاتي»، لأنهما تؤكدان دور العقل الإنساني، وتستعيدان البُعد الاجتهادي غير النهائي في عملية رصد الواقع، على عكس «موضوعي» و«ذاتي» اللتين تدوران في إطار الموضوعية السلبية المتلقية.

ويمكن القول بأن مصطلحي «أكثر تفسيرية» و«أقل تفسيرية» أدق؛ لأن العالِم صاحب الأطروحة لن يقول: «هذه هي الرؤية الموضوعية التي تصور الواقع بدقة، على عكس الرؤى الأخرى، فهي مجرد رؤى ذاتية تعكس أهواء صاحبها».. بل سيقول بكل تَواضُع: «هذا هو اجتهادي، وأعتقد أنه أكثر تفسيرية، وأرجو أن تقوموا باختبار ما توصلت إليه».

المعرفي:

«المعرفي» هو ما يتناول «الصِّيَغ الكلية والنهائية للوجود الإنساني». وكلمة «كُليٌّ» تفيد الشمول والعموم، بينما تعني «نهاية الشيء» غايته وآخره وأقصى ما يمكن أن يبلغه. وتناول الظواهر معرفياً يتعامل مع المستويات الكامنة والعميقة في الخطاب الإنساني.

وتدور النماذج المعرفية حول ثلاثة عناصر أساسية: الإله - الطبيعة - الإنسان. ونحن نركز على الإنسان (الموضوع الأساسي للعلوم الإنسانية)، ولكن من خلال دراسته يمكن أن نحدد موقف النموذج من العنصرين الآخرين (الإله والطبيعة). وفي محاولة دراسة صورة الإنسان الكامنة في أي نموذج معرفي، يستطيع الدارس أن يطرح مجموعة من الأسئلة تدور حول ثلاثة محاور أساسية، يجمعها كلَّها عنصر واحد، هو التجاوز:

أ) علاقة الإنسان بالطبيعة/ المادة : هل الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، أم هو جزء يتجزأ منها له استقلال نسبي عنها ؟ هل الإنسان وجود طبيعي/ مادي محض، أم أنه يتميَّز بأبعاد أخرى لا تَخضَع لعالم الطبيعة/ المادة (الواحدية في مقابل الثنائية) ؟ هل الإنسان سابق على الطبيعة/ المادة، متجاوز لها، أم أنها سابقة عليه، متجاوزة له ؟ هل يدرك الإنسان الطبيعة بشكل سلبي مُتلقٍّ، أم بشكل إيجابي إبداعي خلاَّق ؟

ب) الهدف من الوجود: هل هناك هدف من وجود الإنسان في الكون ؟ هل هناك غرضٌ في الطبيعة، أم أنها مجرد حركة دائمة متكررة، أو حركة متطورة نحو درجات أعلى من «النمو والتقدم»، أم حركة خاضعة للصدفة ؟ ما المبدأ الواحد في الكون، أو القوة التي تحركه وتمنحه هدفه وتماسكه، وتُضفي عليه المعنى، هل هي كامنة فيه، أم تتجاوزه ؟

جـ) مشكلة المعيارية: هل هناك معيارية أساساً ؟ ومن أين يستمد الإنسان معياريته : من عقله المادي، أم من أسلافه، أم من جسده، أم من الطبيعة/ المادة، أم من قوىً تتجاوز حركة المادة ؟

ونحن نضع التحليل السياسي والاقتصادي، ذلك التحليلَ الذي يكتفي برصد العناصر السياسية والاقتصادية في الوجود الإنساني ويُهمِّش العناصر الأخرى، مقابل التحليل المعرفي. ومع هذا، فلابد من أن يُعبِّر أي خطاب سياسي اقتصادي، مهما بلغ من سطحية، عن الأسئلة الكلية والنهائية (الخاصة بطبيعة الإنسان والهدف من وجوده ومصدر معياريته)، فكل قول وكل نصٍّ يحتوي على نموذج معرفي، ظاهرٍ أو كامنٍ.

الدال والمدلول:

«الدال» هو الجانب المحسوس (بالإنجليزية: سنسبل sensible) من الكلمة، فهو الصورة الصوتية أو مساويها المرئي. أما «المدلول» فهو الجانب المفهوم من المعنى

(بالإنجليزية: إنتليجيبل intelligible). وكان بوسعنا أن نقول ببساطة إن الدال هو الاسم والمدلول هو المسمًى، وأن الدال هو العلامة التي تشير إلى شيء والمدلول هو المُشار إليه. ولكن حيث إن كلمة «دال» لا تشير إلى الكلمات وحسب، وإنما تشير إلى النظم الإشارية (علامات المرور ـ الرموز . . . إلخ) ـ فإننا نؤثر استخدامها لأنها أشمل.

الصورة المجازية:

«الصورة المجازية» تتكون من جانبين، تماماً مثل الدال والمدلول، جانب محسوس مستمد من عالمنا المألوف المباشر، وآخر مجرد يعبِّر عن عالم الأفكار. فلنضرب مثلاً بهذا البيت من الشعر: «دقَّات قلب المرء قائلةٌ له . . إن الحياة دقائقٌ وثوان». فقد قام الشاعر في هذا البيت بالحديث عن مفهوم الزمن ومروره (الحياة دقائقٍ وثوان)، ولكنه أردا أن يجعل هذا المفهوم المجرد أكثر تعيناً، بحيث يمكن للقارئ أن يدركه بشكل مباشر، فقام بالربط بين مفهوم الزمان والساعة التي تتكلم (دقات قلب المرء قائلة له)، فأصبح المفهوم المجرد أكثر قرباً ومباشرة.

الطبيعة/المادة:

نقطة البدء في هذه الدراسة هي أن ثمة اختلافاً جوهرياً بين الإنسان والطبيعة. ومفهوم الطبيعة مفهوم محوري في الخطاب الفلسفي الغربي، الذي يحدِّد سماتها الأساسية كما يلي:

أ) الطبيعة قديمة، واحدة، شاملة بسيطة، لا انقطاع فيها ولا فراغات.

ب) الطبيعة خاضعة لقوانين مادية آلية، كامنة فيها، تدفعها من داخلها.

جـ) هذه القوانين حتمية لا غاية لها ولا تخضع لأية قيم متجاوزة.

د) لا يوجد ثبات في الطبيعة، فكل شيء في حالة تغيُّر مستمر.

هـ) الطبيعة لا تكترث بالإنسان ولا بخصوصيته، أو تميُّزه، أو أفراحه، أو أتراحه، أو غاياته، أو حضارته، أو تاريخه، فالإنسان إن هو إلا جزء لا يتجزأ منها يُرَدُّ إليها. وكما قال الدهريون - كما حكى عنهم القرآن الكريم -: (إن هي إلا حياتُنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر) ! فما هي إلا أرحامٌ تَدفع وأرضٌ تبلع !

و) لكل هذا يمكن القول بأن الطبيعة علة ذاتها، ومكتفية بذاتها، وتُدرك بذاتها، وأنها مستوى الواقع الوحيد، ولا يوجد أي شيء وراءها متجاوزاً لها، وبالتالي فالإنسان نفسه يمكن تفسيره بالعودة إلى قوانين الطبيعة .

وإذا ما دققنا النظر وجدنا أن الصفات السابقة هي في واقع الأمر أهم صفات المادة (بالمعنى الفلسفي)، فالنموذج الفلسفي الكامن وراء التعريف السابق للطبيعة هو «النموذج المادي». ومن هنا إشارتنا إلى «الطبيعة» بأنها «الطبيعة/ المادة»، وإلى «القانون الطبيعي» باعتباره «القانون الطبيعي/ المادي». ويلاحظ أن الطبيعة حسب هذا التعريف الفلسفي نظام واحديٌّ مغلق، لا يعرف التعددية أو الثنائيات أو الانقطاع .

الإنسان الطبيعي:

ولنتقدم خطوة إلى الأمام لنميِّز بين الإنسان الطبيعي وما نسميه «الإنسان الإنسان» أو «الإنسان الرباني». و«الإنسان الطبيعي» هو الإنسان الطبيعي/ المادي، وهو ظاهرة طبيعية وليس ظاهرة تاريخية حضارية متميِّزة. ويُعرَّف هذا الإنسان في إطار مقولات طبيعية/ مادية: وظائفه البيولوجية (الهضم - التناسل - اللذة الجنسية)، ودوافعه الغريزية المادية (الرغبة في البقاء المادي - القوة والضعف - الرغبة في الثروة)، والمثيرات العصبية المباشرة (البيئة المادية - غدده - جهازه العصبي). فهو يعيش حسب قوانين الطبيعة/ المادة، ملتحم عضوياً بها، لا توجد مسافه بينه وبينها، يسري عليه ما يسري على الظواهر الطبيعية من قوانين، يخضع لحتميات القانون

الطبيعي/ المادي، ويتحرك مع حركة المادة ويستمد قيمه منها، يعيش في اللحظة المادية المباشرة والواقع المادي المباشر، فهو مستوعَب تماماً في البرنامج الطبيعي/ المادي الحتمي، فهو كائن أحادي البُعد، فلا يعرف أية انقسامات أو صراعات أو ثنائيات أو ثوابت أو مطلقات أو كليات، إنسان بلا إرادة ولا حرية ولامقدرة على التجاوز. فمن حيث هو جسم، يخضع هذا الإنسان (الطبيعي) للقوانين الطبيعية وضرورات الحياة العضوية، إذ تسري عليه، وعلى بقية الكائنات، مجموعة من الآليات والحتميات، ويدور في إطار المثيرات والاستجابات العصبية المباشرة. فهو جزء عضوي لا يتجزأ من عالم الطبيعة/ المادة، ليست له حدود مستقلة عن حدود الكائنات الأخرى، يتحرك في الحيز الطبيعي في عالم واحدي لايمكن تجاوزه. ولذا يمكن رصد وجوده من خلال النماذج المُستمَدة من العلوم الطبيعية (والفلسفات المادية، منطلقةً من مرجعيتها المادية وإيمانها بأسبقية الطبيعة/ المادة على الإنسان، تركز على هذا الجانب من الوجود الإنساني وترد كل جوانبه الأخرى إليه).

الإنسان الإنسان، أو الإنسان الرباني:

الإنسان الإنسان (في مقابل الإنسان الطبيعي) هو كائن صاحب إرادة حرة رغم الحدود الطبيعية والمادية والتاريخية التي تَحدُّه، أي أنه ليس جزءاً لايتجزأ من الطبيعة، وإنما جزء يتجزأ منها. وهو كائن واعٍ بذاته وبالكون، قادر على تجاوز ذاته الطبيعية/ المادية وعالم الطبيعة/ المادة. وهو عاقل قادر على استخدام عقله، ولذا فهو قادر على إعادة صياغة نفسه وبيئته حسب رؤيته. والحرية قائمة في نسيج الوجود البشري ذاته، فالإنسان له تاريخ يروي تجاوزه لذاته (وتعثُّره وفشله في محاولاته)، وهو تعبير عن إثباته لحريته وفعله في الزمان والمكان. والإنسان كائن قادر على تطوير منظومات أخلاقية ومعرفية وجمالية غير نابعة من البرنامج الطبيعي/ المادي الذي يحكم جسده واحتياجاته المادية وغرائزه، وهو قادر على الالتزام بها وقادر أيضاً على خرقها، وهو الكائن

الوحيد الذي طوَّر نسقاً من المعاني الداخلية والرموز التي يدرك من خلالها الواقع. وهو النوع الذي له ذاكرة قوية ونظام رمزي أصبحت جزءاً أساسياً من كيانه، حتى إنه يمكن القول بأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يستجيب مباشرةً للمثيرات، وإنما يستجيب لها حسب إدراكه لهذه المثيرات، وما يُسقطه عليها من رموز وذكريات.

والإنسان هو النوع الوحيد الذي يتميَّز كل فرد فيه بخصوصيات لا يمكن محوها أو تجاهلها. فالأفراد ليسوا نسخاً متطابقة يمكن صبُّها في قوالب جاهزة، وإخضاعها جميعاً لنفس القوالب التفسيرية. فكل فرد وجودٌ غير مكتمل، مشروعٌ يتحقق في المستقبل، واستمرار للماضي. ولذا فإن زمن الإنسان هو زمن العقل والإبداع والتغيير والمأساة والملهاة والسقوط، وهو المجال الذي يرتكب فيه الإنسان الخطيئة والذنوب، وهو أيضاً المجال الذي يمكنه فيه التوبة والعودة، وهو المجال الذي يُعبِّر فيه عن نبله وخساسته وطهره وبهيميته. فالزمان الإنساني ليس مثل الزمان الحيواني أو الطبيعي/ المادي الخاضع لدورات الطبيعة الرتيبة، زمان التكرار والدوائر التي لا تنتهي. ولكل هذا فإن ممارسات الإنسان ليست انعكاساً بسيطاً أو مركباً لقوانين الطبيعة/ المادة، فهو مختلف كيفياً وجوهرياً عنها. فهو ظاهرة متعددة الأبعاد، ومركبة غاية التركيب، ولا يمكن اختزاله إلى بُعد واحد من أبعاده، أو إلى وظيفة واحدة من وظائفه البيولوجية، أو حتى إلى كل هذه الوظائف.

ويمكن تلخيص الفوارق بين الطبيعة والإنسان في سمة أساسية، وهي أن الطبيعة واحدية، والإنسان الطبيعي أحادي البُعد. أما الإنسان فيتسم بالثنائية والتركيب، والمقدرة على تجاوز السطح المادي للأشياء، فحدوده ليست حدود الطبيعة. ولهذا نجد أن النماذج التفسيرية المادية تفشل في تفسير ظاهرة الإنسان، وإن طُبقت عليه فهو يتحول من إنسان مركب إلى إنسان طبيعي بسيط، يخضع لقوانين الطبيعة بكل ما تحتوي من تبسيط وإنكار للتجاوز. ومن ثمَّ يصبح إنكار

الثنائيات والمسافات والثغرات إنكاراً لا لظاهرة الإله وحسب. . وإنما لظاهرة الإنسان الإنسان .

التوحيد:

«التوحيد» هو الإيمان بأن المبدأ الواحد، مصدرَ تماسُك العالم ووَحْدته وحركته وغايته، ومرجعيته النهائية، وركيزته الأساسية، ومطلقه الذي لا يُردُّ إلى شيء خارجه - هو «الإله»، خالق الطبيعة والتاريخ، وهو خالق البشر، الذي يحركهم ويمنحهم المعنى ويزودهم بالغاية، ولكنه مع هذا مفارق لهم لا يحل فيهم أو في أيٍّ من مخلوقاته ولا يتوحَّد معهم. وهو ما يعني أن النظم التوحيدية تُولِّد ثنائية أساسية، تبدأ بثنائية الخالق والمخلوق التي يتردد صداها في ثنائية الإنسان والطبيعة، ثم في كل الثنائيات الأخرى في الكون، وهذا يعني أن العقائد التوحيدية لا تسقط في الواحدية. وتجدر الإشارة هنا إلى أن المركز الواحد يُشار إليه في الخطاب الفلسفي الغربي بأنه «اللوجوس»، وهي كلمة يونانية تعني «كلمة»، ولذا فعبارة «متمركز حول اللوجوس» (بالإنجليزية: لوجو سنتريك logo-centric) تعني «نسقاً متماسكاً» لأن له مركزاً.

الحلولية:

على النقيض من النظم التوحيدية نجد أن المركز (اللوجوس - الخالق) في النظم الحلولية يحل في العالم، فيمتزج الخالق بالمخلوق والإله بالعالم .

والحلولية تهبط بالإله إلى الإنسان فتؤنْسنُ الإله وتؤلِّه الإنسان، ولكنها تهبط بعد ذلك بكليهما إلى الطبيعة/ المادة فتجعلهما مستوعبين فيها، فيتحولان إلى مادة محض، وبالتالي يختفيان. فسقف هذا الإنسان المتألَّه هو عالم الطبيعة/ المادة (الدنيا)، ويصبح هو مصدر القداسة. وعادةً ما يصاحب هذا ظهورُ التفسيرات الحرفية المادية، وإسقاط المجاز وأية ثنائية، مثل ثنائية الخالق والمخلوق، والسماء

والأرض، والروح والجسد. فالحرفية الحلولية ثمرة القضاء على الثنائية والتجاوز، وثمرة اختزال المساحة التي تفصل بين الخالق والمخلوق، وبين الإنسان والطبيعة، وبين الدال والمدلول . . بحيث يُختزَل الواقع إلى مستوى واحد، فلا يشير إلى أي عالم آخر أو أية منظومة أخرى، وبحيث تصبح رؤية الواقع، في نهاية الأمر، واحدية لا تختلف كثيراً في بِنْيتها عن التفسيرات المادية التي تنكر الثنائية والتجاوز.

وَحْدة الوجود الروحية ووَحْدة الوجود المادية:

حينما يحلُّ الخالق في مخلوقاته فإنه يتوحد معها ويذوب فيها بحيث لا يصير له وجود دونها، ولا يصير لها وجود دونه، ويصبح العالم جوهراً واحداً. ومع هذا يُطلق على مركز الكون الكامن فيه والمبدأ الواحد المنظم له اصطلاح «الإله». وهذه هي وحدة الوجود الروحية. ثم يتم الاستغناء تماماً عن أية لغة روحية أو مثالية، ويُسمَّى المبدأ الواحد «قوانين الطبيعة» أو «القوانين العلمية» أو «القوانين المادية» أو «قانون الحركة».

ورغم الاختلاف الظاهر بين وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية فإن بنيتهما واحدة. فهما يتسمان بالواحدية، وبمحو الثنائيات والمسافات والمقدرة على التجاوز؛ لأنهما يمحوان المسافة التي تفصل الخالق عن المخلوق، ومن ثمَّ المسافة بين الإنسان والطبيعة. ولذا، ففي إطار الحلولية الكمونية، يمكن رَدُّ كل الظواهر، مهما بلغ تنوعها وعدم تجانسها وتركيبيتها، إلى مبدأ واحد (لوجوس) كامن (حالٍّ) في العالم، ويتم تسوية الإنسان بالكائنات الطبيعية. ولنلاحظ هنا التقابل بين وحدة الوجود المادية والرؤية الطبيعية المادية، فكلاهما ينكر المسافة بين الطبيعة والإنسان، ويقوم بتسوية الواحد بالآخر، فتُمحى ثنائية الإنسان والطبيعة، ويصبح العالم واحدياً مادياً. وبهذا المعنى يمكن القول بأن الحلولية هي عكس التوحيد، الذي يُدرك به الإنسان الخالق باعتباره إلهَ العالمين، الواحدَ، المتجاوزَ لعالم الطبيعة والتاريخ.

المسافة والتجاوز:

هناك نماذج تنكر وجود أية مسافة أو ثغرات أو ثنائيات، ولذا فهي تنكر إمكانية التجاوز. وكل هذه المصطلحات تتطلب توضيحاً. فالمنظومات المعرفية التي تدور في إطار المرجعية المتجاوزة لعالم المادة (مثل العقائد التوحيدية) تحتفظ بالحدود الفاصلة بين الخالق العليِّ المتجاوز وبين مخلوقاته، فهو مركز النموذج المفارق والمتجاوز له. ولذا، تظل المسافة بين الخالق والمخلوق قائمة، لا يمكن اختزالها مهما كانت درجة اقتراب المؤمن من الإله. ومن هنا، لا يمكن في الإطار التوحيدي أن «يصل» المتصوف إلى الالتصاق بالإله أو الاتحاد به أو الفناء فيه، فثمة مسافة جوهرية ثابتة. ولذا، فإنه حتى رسولُ الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ لم «يصل»، بل ظلَّ في أقصى حالات الاقتراب قاب قوسين أو أدنى. وهذا ما سماه أحد الفقهاء «البَيْنية»، أي وجود حيِّز «بين» الخالق والمخلوق.

ووجود الحدود بين الخالق والمخلوق يعني أن للمخلوق حدودَه التي لايتجاوزها، ولكنها تعني أيضاً أنه هوية محددة وجوهر مستقل، ومن ثمَّ فهو كائن حر مستقل مسئول. والمسافة بين الخالق والمخلوق يمكن أن تصبح ثغرة أو هُوَّة إن ابتعد المخلوق عن خالقه، وانعزل عنه، ونسي خصائصه (جانبه وأصله الرباني) التي تميزه عن بقية الكائنات. ولكن إن حاول الإنسان التفاعل مع الإله، وتذكر أصوله وأبعاده الربانية التي تميزه من الكائنات الطبيعية، فإن المسافة تتحول إلى مجال للتفاعل ويصبح الإنسان نفسه كائناً مستخلَفاً في الأرض يشغل المركز، وذلك بسبب القبس الإلهي داخله وبسبب تفاعله مع الخالق. فالعلاقة بين الخالق والمخلوق هي علاقة اتصال وانفصال.

أما في المنظومات التي تدور في إطار المرجعية الكامنة في عالم الطبيعة/ المادة (مثل النظم الحلولية التي سنعرض لها فيما بعد)، يحاول المخلوق أن يضيق المسافة بينه وبين الخالق تدريجيًا، إلى أن يصل الإنسان إلى الإله ويلتصق به، ثم يتوحد معه ويفنى فيه. وبذا يصل إلى مرحلة وَحْدة الوجود، حين يصبح المركز كامناً في

الإنسان وفي كل المخلوقات وفي العالم المادي، فتسود الواحدية إذ تُلغى المسافة بين الخالق ومخلوقاته ويصبح الخالق ومخلوقاته كياناً واحداً، ويُردُّ الكون بأسره إلى مبدأ واحد فتُلغى المسافات وتُسد الثغرات، ويصبح الكون كياناً عُضويًا صلباً (أو ذريًا مفتتًا) تسوده الواحدية المادية. وهنا يصبح الإنسان جزءاً لا يتجزأ من كل أكبر منه، يسمَّى في وَحْدة الوجود الروحية «الإله»، ويسمَّى في وَحْدة الوجود المادية «الطبيعة/ المادة». وفي هذا الإطار يفقد الإنسان ما يميِّزه من بقية الكائنات، وتضيع الحدود بين الخير والشر، وبين الدال والمدلول.

الواحدية والثنائية والإثنينية:

وجود المسافة بين الخالق والمخلوق يعني أن العالم ليس واحدياً، أي أنه لا يمكن أن يُردُّ إلى أصل أو جوهر واحد. وعكس الواحدية هو الثنائية (الفضفاضة)، وهي الإيمان بوجود أكثر من مبدأ وأكثر من جوهر في العالم، أي أن الثنائية هي أساس التعددية. ونحن نذهب إلى أن الثنائية الأساسية هي ثنائية الخالق والمخلوق، والتي تفترض أسبقية الخالق على كل ما هو مخلوق، وأن الخالق لا يمكن أن يُردَّ إلى مخلوقاته أو يلتحمَ بها أو يذوب فيها. وقد وصفناها بأنها ثنائية فضفاضة ؛ لأن الله مفارق للعالم ولكنه لم يهجره. وينتج عن الثنائية الأساسية ثنائيات أخرى مثل ثنائية الأرض والسماء والإله والإنسان. وفي الإطار التوحيدي تظل هذه الثنائية ثنائية تكاملية فضفاضة، لكن في الإطار الحلولي. فإنها تتحول إما إلى ثنائية صلبة حيث يقف كل طرف في الثنائية في مقابل الطرف الآخر (إثنينية) أو تنحل إلى واحدية حيث يهيمن أحد أطراف الثنائية على الطرف الآخر. ومن أهم الثنائيات الناتجة عن الثنائية الأساسية: ثنائية الإنسان والطبيعة، التي تفترض انفصال الإنسان عن الطبيعة، وأسبقيته وأفضليته عليها، بسبب وجود المرجعية المتجاوزة - أي الإله - الذي يستخلفه في الأرض، ولكنها تفترض أيضاً وجوده فيها، واعتماده عليها، واحترامه لها.. فهو، وحده، ليس مركز الكون. كل هذا يؤكد انفصال الإنسان عن الطبيعة وإمكانية تجاوزها وتجاوز حدودها المادية.

النزعة الجنينية:

يتنازع الإنسان في تصوُّرنا اتجاهان أصليان كامنان في النفس البشرية: النزعة الطبيعية/ المادية (التي يمكن أن نسميها «الجنينية») والنزعة الإنسانية (التي يمكن أن نسميها «الربانية»). وفي إطار النزعة الجنينية ثمة نزوع نحو الواحدية، وإلغاء المسافة، وتصفية الثنائيات. والإنسان في هذا الإطار يشبه الجنين في رحم أمه. لايفصله فاصل مادي أو معنوي عما حوله، ولا توجد مسافة أو حيز يفصلان بينهما. أو يكون مثل الطفل الرضيع في الأشهر الأولى من حياته، حين كان يتصوَّر أنه لا يزال جنيناً في الرحم لا يفصله فاصل مادي أو معنوي عن أمه، وأنه جزء لايتجزأ منها، وحينما يجوع فالثدي يأتيه مباشرةً (أي أنه لا يوجد فاصل بين المثير والاستجابة)، ثم يمسك الطفل بثدي أمه فيتصور أنه قد تحكم في العالم بأسره، وأنه قد تواصل مع العالم كله، وأن الدائرة قد انغلقت تماماً.. فيشعر بالطمأنينة الكاملة والتحكم الكامل!

والعالم الجنيني عالم واحدي بسيط، عضوي مُصْمَت، لا تتخلله أية مسافات أو انقطاعات أو ثنائيات، فهو مكوَّن من جوهر واحد، مرجعية ذاته، لا يمكن لكائن داخله تجاوزه، فهو لا يختلف كثيراً عن عالم الطبيعة/ المادة، أو عالم وحدة الوجود المادية. وعلاقة الجنين بالرحم أو الرضيع بثدي أمه لا تختلف كثيراً عن علاقة الإنسان الطبيعي بالطبيعة/ المادة، أو علاقة الإنسان بالكون في الإطار الحلولي، ولأن حدود الإنسان هي حدود الرحم (وهي أيضاً حدود الكون والطبيعة/ المادة) فلا يوجد حيز إنساني مستقل. ولذا، فالإنسان حين تهيمن عليه النزعة الجنينية يشبه الإنسان الطبيعي، يتصور أنه لا تحدُّه حدود ولا تعوقه قيود. ولكنه في واقع الأمر خاضع للحتميات، مسلوب الإرادة والوعي والمقدرة على التجاوز (رغم وهم التحكم الذي يسيطر عليه). هذه النزعة الجنينية (الحلولية الطبيعية/ المادية) هي، في واقع الأمر، رغبة في التخلص من تركيبية الذات الإنسانية وتعينها، ومن عبء الخصوصية والوعي الإنساني والهُوية، وهي محاولة للهرب من الواقع الإنساني

بكل ما فيه من ثنائيات وتدافع، وخير وشر، وإمكانيات نجاح وفشل، ونهوض وسقوط، وحرية وحتمية، واختيار وجَبْرية، ومحاولة التجاوز والتكيف، أي أنها نزعة للهروب من الحيز الإنساني المركب إلى عالم واحدي أملس بلا حدود .

النزعة الإنسانية (الربانية):

تقف النزعة الإنسانية (الربانية) على طرف النقيض من النزعة الجنينية. فهي تفترض وجود مسافة بين الإنسان والطبيعة/ المادة، مما يعني وجود حيز إنساني مستقل عن الحيز الطبيعي/ المادي (تماماً كما هو الحال في العقائد السماوية، حينما خلق الله الإنسان من طين [الطبيعة/ المادة]، ثم نفخ فيه من روحه، فأصبح إنساناً مختلفاً عن المادة التي خُلق منها، كائناً له عقل قادر على التمييز وعلى الاختيار بين الخير والشر، أي أنه أفلت من قبضة الطبيعة/ المادة المحايدة بسبب صلته بعنصر خارج [وراء] عالم الطبيعة/ المادة، ومن هنا كانت تسميتنا النزعة الإنسانية بالربانية، فالرباني هنا هو رمز أن الإنسان ليس جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة أو الكون، وإنما جزء يتجزأ منهما). والنزعة الربانية تفترض وجود عنصر في العالم لا يمكن رده إلى الطبيعة/ المادة (الطين ـ الرحم)، فهو الذي يمنح الإنسان تركيبيته المتناهية، ويولِّد فيه وعيه بنفسه ككائن مسئول مستقل، لا يذوب في الكل، وهو ليس الكلَّ (وليس بالإله). والإنسان الرباني لا يتحكم تحكماً كاملاً في العالم، فهو يعيش داخل حدود وأطر تحد من حريته. ولكن هذه الحدود هي نفسها مصدر تميزه، فهي تفصله عن كُلٍّ من الإله والكائنات الطبيعية، وتميِّزه عن هذه الكائنات بعقله ووعيه والمسئولية المنوطة به. فكأن الحدود هي حيزه الإنساني الذي يمكن للإنسان أن يحقق فيه إمكانياته أو يجهضها. وهو الحيز الذي يتحول فيه الإنسان إلى كائن اجتماعي يقبل المسئولية، وعبء الوعي، وتأكيد الهُوية الإنسانية وتركيبيتها، ومقدرته على التجاوز. فهو كائن لا يرتبط المثير، في حالته، بالاستجابة ارتباطاً مادياً مباشراً، فهو قادر على أن يرجئ رغباته ويعلي غرائزه، ولا يطلق لشهواته العنان، حتى يمكنه أن يعيش مع الآخرين ويتواصل معهم، وأن ينتج أشكالاً حضارية إنسانية

تتجاوز عالم الطبيعة/ المادة، وعالم المثيرات والاستجابات العصبية والجسدية المباشرة.

والإنسان الإنسان، ثمرةُ النزعة الإنسانية/ الربانية، يقف على طرف النقيض من الإنسان الطبيعي/ المادي، ثمرة النزعة الجنينية. فهو ذو هُوية محدَّدة يكتسبها من خلال الحدود المفروضة عليه، ولكنه لا يتمركز حول ذاته، وفي إطار المرجعية المتجاوزة يمكنه تأكيد إنسانيته، لا بالعودة إلى ذاته الضيقة (الطبيعية) والرغبة في التحكم في الكون، وإنما بالإشارة إلى النقطة المرجعية المتجاوزة.

وقد عبَّرت النزعة الإنسانية/ الربانية عن نفسها في تلك الفلسفات التي تؤكد اختلاف الإنسان عن الطبيعة/ المادة، والتي تؤمن بوجود الكليات والمطلَقات والعالم المفارقَ لعالم الحواس الخمس، وتتمسك بالمنظومات المعرفية والجمالية والأخلاقية التي تميِّز الإنسان من سائر الكائنات.

ورغم اختلاف المجالات التي تأتي منها المصطلحات السابقة (الطبيعة/ المادة، في مقابل الإنسان ـ الحلولية. ووَحْدة الوجود المادية، في مقابل المقدرة على التجاوز. والنزعة الجنينية في مقابل النزعة الربانية) فإنه يمكننا ملاحظة وجود قطبين متعارضين: يمثل الأول سيادة الواحدية الطبيعية/ المادية والحتمية، وينظر إلى الإنسان باعتباره كائناً بسيطاً غير قادر على تجاوز سطح هذه الواحدية المادية، أما الثاني فيمثل مقدرة الإنسان المركب على تجاوز هذا السطح. ولعل هذا التماثل في العلاقة بين القطب الأول والقطب الثاني في مجموعات المصطلحات يفسر ما لاحظه القارئ من تكرار في بعض الأحيان.

العلمانية الجزئية:

«العلمانية الجزئية» هي رؤية جزئية للواقع تنطبق على عالم السياسة وربما على عالم الاقتصاد، وهو ما يُعبَّر عنه بفصل الكنيسة عن الدولة. والكنيسة هنا تعني «المؤسسات الكهنوتية»، أما الدولة فهي تعني «مؤسسات الدولة المختلفة». ويُوسِّع

البعض هذا التعريف ليعني فصل الدين (والدين وحدَه) عن الدولة، بمعنى الحياة العامة في بعض نواحيها. ونحن نُسمِّي هذه الصيغة «علمانية جزئية»؛ لأن الدولة التي يشير إليها التعريف هي دولة صغيرة لم تتغوَّل بعد، ولم تطوِّر مؤسساتها التربوية والأمنية المختلفة التي تُمكِّنها من محاصرة المواطن أينما كان، ولذا تركت له رقعة واسعة يتحرك فيها ويديرها حسب منظومته القيمية. وهي جزئية لأنها تلزم الصمت تماماً بشأن المرجعية الأخلاقية والأبعاد الكلية والنهائية للمجتمع ولسلوك الفرد في حياته الخاصة، وفي كثير من جوانب حياته العامة، الأمر الذي يعني أنها صيغة تترك حيزاً واسعاً للقيم الإنسانية والأخلاقية المطلقة، بل وللقيم الدينية مادامت لا تتدخل في عالم السياسة (بالمعنى المحدَّد)، أي أنها صيغة لا تسقط في النسبية أو العدمية. وهذه الصيغة هي الشائعة بين عامة الناس في الشرق والغرب، بل وبين الكثير من المفكرين العلمانيين. ويمكن تسميتها «العلمانية الأخلاقية أو الإنسانية» (وهناك بعض المفكرين الإسلاميين يرون أن هذه العلمانية الجزئية الأخلاقية لا تتناقض بأية حال والمنظومة الدينية الإسلامية وأنهما يمكنهما التجاور والتعايش بل والتكامل).

العلمانية الشاملة:

«العلمانية الشاملة»، والتي يمكن أن نسميها أيضاً «العلمانية الطبيعية/ المادية» أو «العلمانية العدمية»، هي رؤية شاملة للكون بكل مستوياته ومجالاته، لا تفصل الدين عن الدولة وعن بعض جوانب الحياة العامة وحسب، وإنما تفصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن كل جوانب الحياة العامة في بادئ الأمر، ثم عن كل جوانب الحياة الخاصة في نهايته، إلى أن يتم نزع القداسة تماماً عن العالم (الإنسان والطبيعة). وهي شاملة.. تشمل كلاً من الحياة العامة والخاصة، والإجراءات والمرجعية. والعالم، من منظور العلمانية الشاملة (شأنها في هذا شأن الحلولية الكمونية المادية)، مكتف بذاته، وهو مرجعية ذاته، عالم متماسك بشكل عضوي لا تتخلله أية ثغرات، ولا يعرف الانقطاع أو الثنائيات، خاضع لقوانينَ

واحدة كامنة فيه، لا تُفرِّق بين الإنسان وغيره من الكائنات، فهو عالم يتسم بالواحدِية المادِية الصارمة (وهذه هي كلها صفات الطبيعة/ المادة). والمبدأ الواحد، في منظورها، كامن (حالٌّ) في العالم لا يتجاوزه، ويُسمَّى «قانون الحركة» أو «القانون الطبيعي/ المادي»، الأمر الذي يعني سيادة الواحدية المادية، وأن كل الأمور، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، مادية نسبية متساوية لا قداسة لها، وأنه يمكن معرفة العالم بأسره (الإنسان والطبيعة) من خلال الحواس الخمس. والعلمانية الشاملة بطبيعة الحال لا تؤمن بأية مطلقات أو كليات، ولعل المنظومة الداروينية الصراعية هي أقرب المنظومات اقتراباً من نموذج العلمانية الشاملة .

التحديث والحداثة وما بعد الحداثة:

تدور منظومة التحديث (والعَلْمَنة الغربية) في إطار ما نسميه «الرؤية الطبيعية/ المادية» و«الحلولية الكمونية المادية» أو «المرجعية الكمونية». فالعالم، حسب الرؤية الكامنة في منظومة التحديث، يذهب إلى أن المبدأ الواحد المنظِّم للكون ليس مفارقاً له أو منزَّهاً عنه، متجاوزاً له، وإنما هو كامن (حالٌّ) فيه، ولذا فالكون يصبح مرجعية ذاته، ومكتفياً بذاته، وبالتالي تصبح حدود الإنسان هي حدود العالم الطبيعي/ المادي .

ويمكننا القول بأن المادية تمر بمرحلتين: صلبة ثم سائلة. وتتسم المرحلة الصلبة بأنها «لوجو سنتريك»، أي أن العالم له مركز، قد يكون الإنسانَ وقد يكون المادةَ. ولكن يبدأ تفكيك الإنسان إلى عناصره الأولية فيصبح إنساناً اقتصادياً أو جسمانياً، ويتلاشى الحيز الإنساني تماماً، إذ يبتلع الحيز الطبيعي كل الكائنات، بما في ذلك الإنسان، وتصبح الطبيعة/ المادة هي المركز، وتسود الواحدية الطبيعية/ المادية، وهذه هي مرحلة الصلابة .

ولكن درجات الحلول تزداد تدريجياً ويتوزع الكمون في أكثر من عنصر واحد، حتى تصبح كل عناصر الواقع موضع كمون، فتصبح كل الأشياء مقدَّسة،

ويتساوى المقدَّس والمدنَّس والمطلق والنسبي، ويختفي المركز أو تتعدَّد المراكز، وبالضرورة تصبح كل الأمور متساوية، وبالتالي نسبية، وتسقط في قبضة الصيرورة، ويصبح العالم لا مركز له . . وهكذا ندخل مرحلة السيولة .

ويمكن استخدام مقولة «تجسُّد الإله وموته» كمقولة تحليلية . فالإله يتجسَّد في عالم الطبيعة/ المادة، ويصبح متوحداً معه، حتى يصبح الإله هو الطبيعة/ المادة، فيموت - حسب رغبة نيتشه . وبموت الإله تصبح الطبيعة/ المادة مقدسة، بل تتأله، وبالتالي تكون مركز الكون . . وهذه هي مرحلة الصلابة . وحينما تصبح كل الأشياء مقدسة تصبح أيضاً مدنسة، فخلع القداسة على كل الأشياء يساوي تماماً نزعتها عنها، إذ تصبح كل الأمور متساوية . . الخير مثل الشر، والعدل مثل الظلم، والحياة مثل الموت . ومع تعدُّد المراكز يصبح العالم لا مركز له، فندخل مرحلة السيولة .

والانتقال من مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة هو انتقال من التحديث إلى الحداثة، ومنهما إلى ما بعد الحداثة . فمرحلة التحديث هي المرحلة التي يؤمن فيها الإنسان بأن للعالم مركزاً، وأنه خاضع لقوانين مطردة، وبالتالي يمكن للإنسان أن يدرسه ويعرف قوانينه ومعاييره، ويسيطر عليه من ثمَّ ويعيد صياغته حسب قوانينه . ولذا فإن الدوالَّ في هذه المرحلة مرتبطة بالمدلولات، وقول الإنسان له معنى، والتواصل بين بني البشر ممكن . ولكن حينما يبدأ تفكيك الإنسان ؛ تسيطر عليه الحتميات الطبيعية المادية المختلفة، ونكتشف أن عالمه قد انفصل عنه، وأنه لم يعد مركز الكون، وأنه يستمد معياريته من الطبيعة، ويبدأ في الشعور بأن الدوالَّ لم يعد لها مدلول، وأن محاولة التواصل إنما هي عبث لا طائل من ورائه، فيبدأ في كتابة مرثية عالمه المادي البطولي الذي ولَّى . فالحداثة هي الإدراك المأساوي لفشل المشروع التحديثي وإمكانية معرفة الإنسان قوانين الطبيعة والسيطرة عليها . وحينما يترسخ هذا الإدراك، وحينما تتعدد المراكز، وحينما تسود النسبية، ويصبح العالم بلا معيارية، والدوالُّ منفصلةً عن المدلول، والكلماتُ لا معنى لها - يذعن الإنسان تماماً

لعملية إزاحته عن مركز الكون ويتقبل وضعه كيفما كان . . بل يحتفي بهذا العالم السائل من حوله، وهذه هي مرحلة ما بعد الحداثة. فالانتقال من عالم صلب متماسك له مركز ومعيارية، إلى عالم سائل لا مركز له ولا معيارية ـ هو الانتقال من التحديث والحداثة إلى ما بعد الحداثة .

وما بعد الحداثة ـ كما أسلفنا ـ هو فكر يحاول أن يهرب تماماً من الميتافيزيقا والمركزية والثبات حتى يُغرق كلَّ شيء في الصيرورة، وبذلك يختفي المركز، وتُمحى كلُّ الثنائيات، وينفصل الدال عن المدلول، وتصبح اللغة مجرد ألعاب عبثية. وللبرهنة على هذا يذهب بعض أنصار ما بعد الحداثة إلى أن فكر ما بعد الحداثة فكرٌ تقويضيٌّ معاد للعقلانية وللكليات، سواء أكانت دينية أم مادية. فهو فكر يحاول أن يهرب تماماً من الميتافيزيقا، ومن الحقيقة والمركزية والثبات، ويحاول أن يظل غارقاً في الصيرورة. وتصدر ما بعد الحداثة عن الإيمان بأن أي نظام فلسفي أو ديني يستند إلى نقطة بدء ثابتة متجاوزة (أساس)، وفي حالة التصور الديني تكون نقطة البدء هي الإلهَ الخالقَ المفارقَ للمادة. ولكن الأمر لا يختلف كثيراً في حالة النظم المادية (الصلبة)، فنقطة البدء هي مفهوم الكل المادي الثابت المتجاوز (الذي نشير إليه بأنه الطبيعة/ المادة). هناك، إذن، لوجوس أساسي (الإله أو المادة)، والعالم كله متمركز حول اللوجوس، ولا يمكن أن يوجد نظام دون مركز/ لوجوس. وعادةً ما تنتج عن نقطة البدء ثنائية هي ثنائية الخالق والمخلوق (في النظم الدينية) أو ثنائية الكل والمركز والثبات في مقابل الجزء والهامش والصيرورة. ويرى أنصار ما بعد الحداثة أن الثنائيات المتعارضة تظل في تعارضها ولعبها وحركتها إلى ما لا نهاية، إن لم توجد نقطة أصل وأساس ثابتة. وهذه الثنائيات تترجم نفسها إلى تراتب هرمي. وداخل كل ثنائيةٍ، فإن أَحد أطراف الثنائية يحكم الطرف الآخر.

ويذهب بعض دعاة ما بعد الحداثة إلى أن هذا الإيمان بالأصل الثابت المتجاوز (الإله أو الكل المادي المتجاوز) الذي يعلو على لعب الدوال وصيرورة المادة يتناقض

تماماً والواقعَ المادي الذي يعيش فيه الإنسان وصيرورته الدائمة، فالمادية الحقة ضد الثبات، وتؤمن بأن العالم بلا أصل. كما يرى أنصار ما بعد الحداثة أن اللغة ليست أداة جيدة للتواصل، فثمة انفصال بين الدالِّ والمدلول يؤدي إلى لعب الدوال المستقل عن إرادة المتكلم. فالإنسان لا يتحكم في اللغة، بل إن اللغة هي التي تتحكم فيه.

والله أعلم.

فهرس

رقم الإيداع ٢٠٩٥/٢٠٠٢
الترقيم الدولى 4 - 0794 - 09 - 977

مطابع الشروق
القاهرة :٨ شارع سيبويه المصرى ـ ت:٤٠٢٣٣٩٩ ـ فاكس:٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص.ب: ٨٠٦٤ ـ هاتف : ٣١٥٨٥٩ ـ ٨١٧٢١٣ ـ فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)

المجاز اللغوي - أي الاستعارة والكناية والمجاز المرسل - قد يكون مجرد زخارف ومحسنات في بعض الأحيان، ولكنه في أكثر الأحيان جزء أساسي من التفكير الإنساني، أي جزء من نسيج اللغة، التي هي جزء لا يتجزأ من عملية الإدراك. ويمكن استخدام المجاز اللغوي لتمرير التحيزات الفكرية وفرضها بشكل خفي على القارئ، فالمجاز يقوم بترتيب تفاصيل الواقع لنقل رؤية معينة.

ومنهج تحليل الخطاب من خلال الصور المجازية منهج معروف في الدراسات الأدبية، ولكنه يمكن تطبيقه على المجال السياسي والحضاري. فإذا ما درسنا الخطاب السياسي الغربي وجدنا أنه يستخدم صوراً مجازية كثيرة تعبر عن الرؤية الغربية للعالم، ولكنها تبدو كما لو كانت محايدة. فحينما يشيرون إلى العالم العربي باعتباره «الشرق الأوسط» أو حتى «المنطقة»، وحينما يتحدثون عن «الفدائيين» باعتبارهم «إرهابيين» – فإنهم في واقع الأمر يفرضون صوراً مجازية تجسد مفاهيمهم. فبدلاً من «العالم العربي»، المصطلح الذي يستدعي التاريخ والتراث والهوية، نجد أن مصطلح «المنطقة» ينقل إلى وجداننا صورة أرض ممتدة بلا تاريخ أو تراث.

ويمكن تطبيق هذا المنهج على المجال الديني أيضاً، كأن نبين علاقة المجاز بالتوحيد ووحدة الوجود. وهذا الكتاب، هو دراسة في كل هذه الجوانب بهذه القضايا.

6 221102 007085

دار الشروق
www.shorouk.com